

La Ciencia Tomista

PUBLICACION TRIMESTRAL — OCTUBRE - DICIEMBRE 1955 — Número 257

La «agonía» de Jesucristo en Gethsemaní

ESTUDIO EXEGÉTICO-PSICOLÓGICO

Siempre la escena de Jesucristo en su horrible y cruenta «agonía» en Gethsemaní impresionó profundamente a todos: a la piedad, a la teología, a la ciencia, incluso a los herejes, que devaluaron la figura adorable de Jesucristo por no concebir a un Dios que así sufría.

Pero dos son los problemas que siempre han preocupado en este hecho: uno es la valoración exegético-teológica que en este paso de la Pasión de Jesucristo interviene, y otro la explicación psico-fisiológica de su sorprendente sudor de sangre. Y son los dos problemas que se van a abordar en este estudio desde un punto de vista estrictamente científico.

I.—EL PROBLEMA EXEGÉTICO-TEOLÓGICO

Varios son los puntos que han de ser analizados desde un punto de vista exegético. Pero éstos han de ser luego iluminados y valorados a través de diversas cuestiones teológicas. Por eso, vamos a dividir este apartado en tres secciones: A) El problema crítico. B) La exposición exegética del texto bíblico. C) Los diversos problemas teológicos que en él intervienen.

A) EL PROBLEMA CRÍTICO.

El sudor de sangre de Jesucristo en Gethsemaní solamente lo relata el evangelista S. Lucas en la perícopa 22, 39-46 de su Evangelio. Pero precisamente los versículos 43, en el que se narra la aparición de un ángel que viene a «confortarlo», y el 44, en el que se relata el «sudor de sangre», han creado un fuerte problema crítico: no aparecen en todos los manuscritos.

Contra la genuinidad de los mismos está que falta en:

a) Los códices unciales mayúsculos: B (*Codex Vaticanus*, siglo IV), A (*Codex Alexandrinus*, siglo V), T (*Codex Borgianus*, siglo V), N (*Codex Purpureus*, siglo VI), W (*Codex Freer*, siglo V-VI), R (*Codex Nitriensis*, siglo VI).

En algunos otros códices mayúsculos aparecen señalados con un asterisco, indicando oscilación en su autenticidad. Tales son los códices: E (*Codex Laudianus*, siglo VI), *Codex V* (siglo IX) A (*Codex Sangallensis*, siglo IX-X).

En diez minúsculos, entre ellos los 13, 69, 124, 579.

b) En la mayor parte de los mejores códices de las versiones bohárica y sahídica (coptos); en algunas versiones armenias, en la syr-sin., y en algún códice de la Vetus Latina.

c) Los Padres ninguno los rechaza. Pero San Atanasio (c. 295-373), San Ambrosio (c. 339-397), San Cirilo A. (+444), no tratan esta perícopa en sus comentarios. Sin embargo, San Ambrosio no comenta ordinariamente todo el texto sagrado.

Por otra parte, San Hilario y San Jerónimo dicen que este pasaje falta en muchos códices griegos y latinos.

San Hilario (c. 310-367), en su tratado «De Trinitate», escribe:

«Nec sane ignorandum est, et in graecis et in latinis codicibus *complurimis* vel de adveniente angelo, vel de sudore sanguinis nil scriptum reperiri» (1).

(1) *De Trinitate*, 4, 41; M. L. 10, 375.

San Jerónimo (394-420), en el «*Dialogus adversus Pelagium*», confirma esto al reconocer que se encuentra en algunos códices.

«In quibusdam exemplaribus tam graecis quam latinis invenitur scribente Luca: Apparuit ei Angelus...» (2).

Por la genuinidad está el que se hallan:

a) En todos los demás códices mayúsculos:

‘Alef (*Codex Sinaiticus*, siglo IV), D (*Codex Claramontanus*, siglo VI), *Codex Koridethi* (siglo VII-IX), S (*Codex Vaticanus*, siglo X).

b) En casi todos los minúsculos.

c) En los códices de la versión latina antigua, excepto f.; en la siriaca (excepto syr.-sin.); en algunos manuscritos de la versión boahírica y sahídica; en muchos códices de la versión armenia; en la Vulgata.

d) En los Padres y escritores antiguos ya fué conocido por:

San Justino (+c. 165) en su *Diálogo con Trifón* (3); Taciano (+post 172) (4); San Ireneo (c. 140-c.202) en *Adversus Haereses* (5); San Hipólito (c. 160-235), en su obra *Contra haeresin Noeti* (6); Dionisio A (+c. 264), Exposición *In Lucam* (7); Eusebio (c. 263-c. 340), en *Cánones* (8); San Atanasio (c. 295-375), *Expositio in Ps. 68, 17* (9); San Epifanio (c. 315-403), *Anconatus* (10); San Crisóstomo (354-407), *In Math. hom. 85* (11); San Agustín (354-430), en su obra *De Consensu evangelistarum* (12); San Efrén (306-373) (13).

También lo citan entre los herejes Arrio (+c. 336); Teodoro de Mopsuestia (+428), y Nestorio (+c. 451).

(2) *Adv. Pelag.* 2, 15; M. L. 23, 552; en edic. 1883, col. 578.

(3) M. G. 6, 717, 720.

(4) M. G. *Diatessaron*.

(5) M. G. 7, 957.

(6) M. G., 10, 828.

(7) M. G., 10, 1592.

(8) M. G., 21, 1277-1299.

(9) M. G., 27, 309.

(10) M. G., 43, 73.

(11) M. G. 58, 746.

(12) M. L. 34, 1165.

(13) *Evang. concor. exposit.* (n. 87 c) 245 p.

Como se ve, por sólo testimonios extrínsecos es mucho mayor la testificación a favor de la autenticidad de estos dos versículos, que al contrario.

Valorando este balance, escribe el P. Lagrange:

«Estos testimonios contra la genuinidad no representan casi más que a Egipto de donde es W [Freer], y no incluso todo Egipto [Codex sinaiticus]. Ni se puede calificar de occidental la otra lección comprendiendo D y toda la tradición siria, en griego y en siríaco. Justino e Ireneo son occidentales, pero no Dionisio de Alejandría. Es serio apartarse de B, pero se sabe que omite más que añade, y Syrsin. es un testimonio poco seguro...

Ha habido, pues, una oscilación, probablemente hacia el fin del siglo III, que duró el IV, pero después la tradición volvió a imponerse» (14).

Como auténticos los tienen críticos como Tischendorf y Blass en la edición crítica del texto; Scrivener: *A plain Introduction to the Criticism of the N. T.* [1894] II, pág. 353-356; Harnack: *Probleme im Texte der Leidengesch. Jesu*, publicado en *Sitzungsberichte der Berl. Akad.* [1901] I, pág. 251-255; Holzmänn: *Die Synoptiker* [1901] L. 1.; Zahn: *Lukas* [1913] L. 1.; W. Baüer: *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentl. Apokryphen* [1909] pág. 170-171.

Por otra parte, no se puede explicar satisfactoriamente el que estos versículos hubiesen sido añadidos posteriormente, aunque inspiradamente, al Evangelio de San Lucas. A ello conducen tres razones por crítica interna:

1) Nadie hubiese seguramente, aún recogiénolo de la tradición, añadido al Evangelio de San Lucas un pasaje que servía a rebajar aparentemente la divinidad de Cristo, y a crear dificultades a la misma fe de los fieles, y obstáculos a la atracción de los infieles.

2) Generalmente es admitido que tres expresiones usadas por el autor de estos versículos son lucanas. Tales son ὡφθη (*apparuit ei*), ἐνισχύων (*confortans*), ἐκτενέστερον (*instantius*).

(14) LAGRANGE: *Evangile s. S. Luc.* [1927] pág. 562-563.

3) También aparecen tres *hapax legomena*, que un interpolador hubiera cuidadosamente evitado, como no usadas en el léxico lucano: ἀγωνία (lucha), ὕδρω; (sudor), θρόμβοι (gotas viscosas) (15).

Por eso tiene muy poco valor la opinión de Westcott-Hort (16) y Plummer (17), que consideran estos versos como una glosa occidental recogida de la tradición evangélica primitiva.

El origen lucano lo confirma San Epifanio, cuando dice en su «*Ancoratus*»:

«Y también lloró, como se lee en los ejemplares no corregidos del Evangelio de Lucas, y cuyo testimonio San Ireneo, en su libro *Contra huereses*, lo usó para rechazar el error de...» (18).

Se discutió si esta alusión del «llorar» se refería al llanto sobre Jerusalén (Luc. 19, 41), o al pasaje de Gethsemaní (Luc. 22, 43-44). Pero esta última es la sentencia admitida por los autores de mejor nota (19).

Los testimonios antiquísimos, tanto del *Codex Sinaiticus* (siglo IV), como San Justino (+c. 165), Taciano (+post 172), S. Ireneo (c. 140-c. 202), S. Hipólito (c. 160-235), con todo el peso de los testimonios del siglo III, cuales son los Padres antes citados, hacen ver, junto con las razones alegadas para ver su origen lucano, que estos versículos son auténticos: pertenecieron primitivamente al texto. Pero entonces, ¿cómo se explica la falta de los mismos en varios códices, sobre todo de la importancia de B (*Codex Vaticanus*, siglo IV) y A (*Codex Alexandrinus*, siglo V), y en San Cirilo Alejandrino (+444) (20) que comenta todo el Evangelio?

Se propusieron las siguientes soluciones:

a) *Una simple causa fortuita de omisión*. Pero esta hipótesis es del todo inadmisibile, pues es casi increíble su omisión.

(15) Cf. A. HARNACK: *Probleme in Texte der Leidengeschit. Jesu*, publicado en *Sitzungsberichte der Berl. Akad.* [1901], I, pág. 232-233.

(16) *The New Testament in Greek*, t. II. Ap. pág. 64-67.

(17) *St. Luke* [1898], pág. 544.

(18) M. G. 43, 73.

(19) HOLZMEISTER: *Zeitsch. für kath. Theol.* [1923], pág. 309-314.

(20) M. G. 72, 912.

Pero de haber sido un hecho, sería del todo imposible que hubiese tenido una repercusión tan extensa en la tradición: códices y Padres. Aparte que se hubiese reparado fácilmente.

b) *Supresión hecha por los herejes "docetas"*. Es inadmisibles. Pues no hubiese tenido tal repercusión en el uso contrario y general de la Iglesia.

c) *El uso litúrgico*. Dado que por razones de acoplamiento de las diversas perícopas a los tiempos litúrgicos se hubiesen desplazado estos versículos con sus pasajes correspondientes a un orden inverso del que tuviesen primitivamente, no justifica esto ni explica que el cambio de *orden* hubiese hecho *desaparecer* los versículos del texto (21).

d) *La verdadera causa de la supresión* de estos versículos en algunos códices, lo mismo que el silencio de algunos Padres sobre los mismos, *parece* que fué debido al abuso que de estos versículos hacían diversos herejes para negar o rebajar la divinidad de Jesucristo. Así *San Epifanio* (c. 315-403) ya decía en su «*Ancoratus*»:

«Y también lloró, como se lee en los ejemplares no corregidos del Evangelio de Lucas, y cuyo testimonio San Ireneo, en su libro *Contra haereses*, usó para rechazar el error de los que decían que Cristo se había manifestado en apariencia. Pero los católicos [*ὀρθόδοξοι*], llevados de cierto temor, cambiaron aquella voz, y no entendieron suficientemente el fin de la misma ni su gran importancia» (22).

Otros autores antiguos piensan también que fué intencionalmente suprimido. Así Anastasio Sinaita acusó de esto a gentes desconocidas; Focio a los Sirios; Nikon a los Armenios (22').

La insistencia de los Padres—citamos sólo algunos—en defender la verdad de la tristeza de Cristo y su compatibilidad con ser Dios, lleva a lo mismo. Así v. g.:

San Hilario (c. 310-367), en su tratado *De Trinitate*, ataca a los «arrianos» que por la *tristeza* de Cristo querían probar que su naturaleza divina era inferior a la del Padre (23).

(21) *D. Th. Cath.* col. (18, 3.^o)

(22) *M. G.* 43, 73.

(22') Cf. LAGRANGE: *Evangelie s. S. Luc.* [1927], pág. 562.

(23) *M. L.* 10, 9 ss., 9, 805.

San Ambrosio (c. 339-397) defiende, contra los «apolinaristas», que Cristo tuvo *verdaderamente* tristeza, pero les hace ver que este sentimiento no estuvo en su divinidad sino en el alma de Cristo (24).

San Jerónimo (349-420) insiste en defender la *verdad de la tristeza de Cristo*, y al aludir a la oración en Gethsemaní, dice: «Sin embargo lo que había rechazado como hombre, lo acepta como Dios e Hijo de Dios: *Con todo no se haga como yo quiero, sino como quieras tú*» (25).

San Agustín (354-430), en las «*Enarrationes in Psalmum* 93, 19», defiende la *verdad de la tristeza de Cristo*, y añade que si se niega ésta por ser algo no conveniente, por lo mismo habría que negar toda la realidad de la Humanidad de Cristo (26).

San Juan Crisóstomo (354-407), en la Homilía 83, «*In Matthaeum*», insiste en demostrar que Jesucristo quiso demostrar la realidad de la Encarnación con su *tristeza*, con su *oración* y con el *sudor de sangre en Gethsemaní* (27).

* * *

Estas oscilaciones de la tradición acerca de los versículos de San Lucas sobre el sudor de sangre de Jesucristo en Gethsemaní, tuvo, en época posterior, sus altibajos, hasta ser definidas como inspiradas por el Concilio de Trento.

El Concilio definió el Canon de los Libros Sagrados, y dando la lista de ellos, añade que tiene por sagrados y canónicos estos mismos libros íntegros «cum omnibus suis partibus» (28). La definición afecta a todos los libros. Pero la expresión «cum omnibus suis partibus» lleva una intención especial. Algunas pericopas no sólo eran rechazadas por los protestantes, sino que también algunos católicos tenían serias dudas sobre la inspiración de ellas. Una de éstas era precisamente el sudor de sangre de Jesucristo en Gethsemaní, relatado por San Lucas.

A este fin, el 27 de Mayo de 1546, el Obispo de Jaén presentó una moción al Concilio para que se definieran, incluyéndolas

(24) *In Luc.* X: M. L. 15, 1817.

(25) *In Matthaeum* IV: M. L. 26, 197.

(26) M. L. 37, 1208.

(27) M. G. 745-746.

(28) E. B. 45.

explicitamente en la definición, estas perícopas. La propuesta fué rechazada. Pero en las actas del Concilio se lee a este propósito :

«An quia de quibusdam particulis evangeliorum: «Marci cap. ultimo et *Lucae cap. 22* et Joannis cap. 8, a quibusdam est dubitatum, ideo in decreto de libris evangeliorum recipiendis sit nominatim habenda mentio harum partium et exprimendum, ut cum reliquis recipiantur aut non?», 34 Padres contra 17 respondieron negativamente, si en el decreto se ponían las siguientes palabras: «*cum omnibus suis partibus*, prout in Ecclesia Catholica legi consueverunt et in Veteri Vulgata latina editione habentur» (29).

En consecuencia, los versículos 43-44 de San Lucas, en los que se narra la aparición del Angel confortándole y el sudor de sangre, están *divinamente inspirados*.

Pero no solamente la Iglesia obliga a admitir de fe la inspiración de estos versículos, sino que el decreto de la P. Comisión Bíblica, de 26 de Junio de 1912, obliga a sostener la *genuinidad lucana* de los mismos. Así, en la consulta y respuesta tercera de dicho decreto, se dice :

«Si está permitido dudar de la *inspiración* y canonicidad de las narraciones de San Lucas..., *de la aparición del Angel confortador de Jesús o del sudor de sangre*; o si al menos puede demostrarse con sólidas razones—lo cual fué de agrado de los herejes antiguos y complace todavía hoy a ciertos críticos modernos—que las dichas narraciones *no pertenecen al genuino Evangelio de San Lucas*.

Respuesta : *Negativamente* a ambas partes» (30).

B) LA CUESTION EXEGETICA.

Los tres sinópticos narran la escena del sufrimiento y oración de Jesucristo en Gethsemaní (Mt. 26, 36-46 ; Mc. 14, 32-42; Luc. 22, 40-42, 45-46), pero sólo Lucas añade luego la aparición del Angel, que conforta a Cristo, y el sudor de sangre (Luc. 22, 43-44). San Juan cuenta solamente el hecho después de terminar

(29) Cf. *Concilium Tridentinum* [1911], edic. Gaerresiana, V. 41, 52.

(30) E. B. 410.

la oración sacerdotal: la ida inmediatamente «al otro lado del torrente Cedrón, donde había un huerto, en el cual entró él y sus discípulos» (Jn. 18, 1). Juan no narra luego la oración de Cristo, sino sólo su prendimiento. Acaso omite la oración y «agonía» de Cristo atento a su tema de destacar más la divinidad de Cristo. Precisamente él es el único evangelista que nota, antes del prendimiento, el que Cristo, como «conocía todo lo que iba a sucederle, salió...» al encuentro de los que iban a prenderle, y él es el único que relata la imponente majestad de Cristo, a cuyas palabras, las tropas y gentes que iban a prenderle, «retrocedieron y cayeron en tierra» (Jn. 18, 4-6), destacando luego, mucho más que los sinópticos, la libertad de su entrega a los que le prendían (Jn. 18, 7-11).

* * *

Teniendo en cuenta todos los diversos datos de los Evangelios, la escena trágica de Jesucristo en Gethsemaní sucedió como se va a exponer a continuación. Luego de esta valoración exegética se estudiarán diversos problemas teológicos que la afectan, en orden a una mejor comprensión.

1) Después de terminada la última Cena, y la oración sacerdotal, salió Jesucristo «con sus discípulos», «hacia el monte de los Olivos» (Mt. Mc. Lc.), que está «al otro lado del torrente Cedrón» (Jn.), donde había un «lugar» o «predio» (χωρίον), llamado Gethsemaní.

San Jerónimo quiso traducir este nombre por «vallis pinguis» (valle feracísimo) (31) o por «vallis pinguedinum» (32).

Esta interpretación supondría una lectura griega de Γεθσημανεί, pero el texto griego de Mt. y Mc. pone Γεθσημανεί, que corresponde al arameo Gath-schemaní [m], y que significa: lugar de aceitunas, o de aceites (33). Era, pues, este predio o huerto un lugar en el que había un lagar para prensar aceitunas y extraer aceite, semejante a los muchos que había en Palestina, cuyos vestigios abundan, y como son los rústicos lagares que aún hoy se usan.

(31) M. L. 26, 204.

(32) M. L. 23, 885-886.

(33) Cf. G. DALMAN: *Grammatik des jüdisch-palastinischen Aramaisch* [1905], pág. 191.

El monte de los Olivos está a la parte oriental de la ciudad ; en su base se encuentra enclavado Gethsemaní. Topográficamente es documentado este lugar por primera vez en 330, señalándose ya una tradición más antigua. Actualmente se conserva este sagrado lugar, que consta de dos partes : un huerto, en el que hay ocho olivos antiquísimos, de varios siglos, y la maravillosa basílica, levantada por Barluzzi y terminada en 1924. Está construída, aunque en proporciones mayores, sobre el lugar tradicional del siglo IV (34). Sin embargo, estos ocho añosos y centenarios olivos no son testigos de la agonía de Jesucristo en el huerto, aunque pueden ser retoños de los otros ; pues si por su longevidad pudieran serlo, el testimonio de Josefo a este propósito es decisivo. Cuenta que para el cerco de Jerusalén se talaron todos los árboles en varios kilómetros alrededor de Jerusalén (35).

Debía ser este huerto posesión de algún discípulo o amigo de Jesucristo, pues fué a él «según costumbre» (Luc.), lo que también destaca San Juan : «Todos conocían el sitio, porque muchas veces concurría allí Jesús con sus discípulos» (Jn. 18, 2 ; 8, 12).

2) Una vez que Jesucristo con sus Apóstoles, menos Judas, llegó a él, les dijo : «Quedaos aquí mientras voy allí a orar» (Mt. Mc.).

El procedimiento redaccional de Lucas es distinto ; es sintético y tiende a centrar la escena en el momento culminante de la «agonía» de Cristo. Lucas escribe : «Llegado al lugar, les dijo : Orad para no entrar en tentación» (Luc. 22, 40). En el contexto de Luc. parecería que la invitación a orar se refiere a todos los discípulos. Lo que estaría en perfecta consonancia con la prevención que debían tener ante la profecía de la «fuga» en aquella noche (Mt. 26, 31 ss. ; Mc. 14, 26 ; Luc. 22, 31), lo mismo que con la triple visita que hace Jesucristo durante su oración a los «discípulos», que seguramente se refiere a los dos grupos de discípulos (Mt. 26, 40. 43, cf. n. 45 ; Mc. 14, 37. 40, cf. n. 41). Sin embargo, Luc. puede reflejar un estilo sintético-paratáctico. En el contexto de Mt. y Mc., los versículos 40 y 41 de Luc. se refieren

(34) VICENT.-ABEL : *Jerusalem Nouv.* II, 301-337 ; 1007-1013 ; G. PERRELLA : *I luoghi santi* [1936], pág. 260-274.

(35) B. I. VI, 1.

al grupo de los tres discípulos, a quienes dijo: «Quedaos aquí mientras voy allí a orar».

Entonces tomó consigo «a Pedro, a Santiago y a Juan» (Mc.; cf. Mt.). En los Evangelios aparecen estos tres apóstoles con un carácter de predilección. Sólo ellos fueron testigos de la resurrección de la hija de Jairo (Mc. 5, 37; Luc. 8, 51), aunque entonces estaban con él los demás Apóstoles (cf. Mt. 9, 19), lo mismo que solamente eligió a estos tres apóstoles para «subir con ellos a un monte alto», para que fuesen testigos de su transfiguración (Mt. 17, 1-13 y par.).

3) Dejó, pues, a los otros ocho apóstoles y se separa de ellos con Pedro, Juan y Santiago. Y estando a solas con estos tres apóstoles «comenzó» (Mt. Mc.) a experimentar una terrible angustia y tristeza. Es interesante destacar esta expresión que Mt. y Mc. ponen: «comenzó», pues irá en un trágico crescendo, hasta llegar a la fase final, que es la que Lucas recoge, en la cual llegó Cristo a experimentar «agonía». Los evangelistas calificaron esta angustia de Jesucristo, con las siguientes expresiones:

λυπεῖσθαι (Mt.), que es experimentar tristeza (Vg. = *contristari*).

ἀδηνουεῖν (Mt. Mc.). De la raíz ἄδος, que significa saciedad, fastidio. Aparece con los significados más concretos de «atormentarse» (36); «tener el alma inquieta» (37); «estar inquieto por cualquier cosa» (38); «temer» (39); «estar angustiado ante la noticia de una enfermedad» (40); Filón une ἄσας (náuseas) con ἀδηνουίας. La Vulgata vierte este pasaje de Mc. (14, 33) por «taedere», y la Itala por «aediari». «Todas las demás versiones de Mt. y Mc. expresan pavor, aflicción o consternación» (41).

Puesto que esta voz es unida por Mt. junto con λυπεῖσθαι, que significa tristeza, ἀδηνουεῖν ha de expresar algo distinto de la sim

(36) HIPOCRATES, 563, 5 [edic. C. G. Kuhn, 1825-1827]; PLATON: Theet. 175 [edic. M. Schanz 1875-1877].

(37) Cf. JENOFONTE: Helénicas 4, 4, 3 [edic. C. Schenkl, 1869-1876]; PLATON: Fed. 251 d [edic. cit.].

(38) DIONISIO DE ALIC, 3, 70 [edic. C. Jacoby, 1885].

(39) JOSEFO: B. I. 15, 388.

(40) Filip. 2, 26.

(41) F. ZORELL: *Lexicon graecum N. T.* [1931], col. 24, 4-1; cf. A. BAILLY: *Dict. graec-francaise* [edic. II], pág. 25, vox: «admonéo».

ple tristeza. Teniendo en cuenta los significados alegados de «atormentarse», «tener el alma inquieta», «temer», «estar angustiado», «tener miedo», cualquiera de estos significados, como superaciones del simple concepto de «estar triste», podían convenirle. Pero teniendo presente el contexto (Mt. 26, 38; Mc. 14, 34), estas expresiones deben de tener muy elevado el contenido de su significado. Por eso, acaso le convenga bien el sentido de esa angustia muy grande que produce un profundo tedio y hastío. Esto mismo respondería bien al origen etimológico.

ἐκθαμβεῖσθαι (Mc.), de ἐκ-θαμβέω, ser afectado de «estupor», «terror». Así, v. g., al ver a Cristo, la muchedumbre quedó sorprendida. Vg=«*extupefactus est*» (Mc. 9, 15); cuando las mujeres van al sepulcro, y lo encuentran vacío, ven un ángel, y «quedaron sobrecogidas de espanto». [ἐξεθαμβήθησαν] (Mc. 16, 5); al ver el milagro de Pedro y Juan, que curaron a un paralítico, el pueblo se llenó de «estupor» (θάμβος) (Hc. 3, 10) (42).

La traducción que ha de convenir a este pasaje no es sólo la de simple «estupor», sino de éste en grado muy elevado, como se ve por el contexto del versículo 34. Por eso, parece que el significado aquí de ἐκθαμβεῖσθαι es el de «pavor», es decir, un temor tan profundo que va acompañado de sobresalto o espanto.

De estos calificativos con que los evangelistas describen aquella angustia de Cristo, se puede concluir que era un estado de profundísima tristeza, (λυπεῖσθαι), que le producía un cierto sobresalto o espanto—pavor—(ἐκθαμβεῖσθαι), lo que a su vez le dejaba el alma con un fuerte abatimiento y hastío (ἀδημονεῖν).

Pero el mismo Jesucristo dice el grado y calidad de su angustia: «Mi alma tiene tristeza de muerte» (περίλυπός ἐστιν ἡ ψυχή μου ὡς θανάτου). ¿Cuál es el significado preciso de esta expresión? ¿Es una angustia como la angustia que, naturalmente, es horrible, de morir, y que le ponía en trance de ello? ¿O es tal la tristeza de Cristo que hasta desearía la muerte?

(42) Cf. A. BAILLY: *Diction graec-francaise* [II edic.], páf. 616; F. ZORREL: *Lexicon Graecum N. T.* [1931], col. 397, voz: «*exthambéo*» y col. 376 «*thámbos*»; MOULTON-MILLIGAN: *Vocabulary of the Greek Testament* [1914-1922], páf. 9.

Desde luego, no tiene sentido temporal, como si dijese: «Tengo tristeza hasta que muera». Estaría fuera de tono por lo evidente. No es, pues, sentido temporal, sino *cualitativo*, como muy bien lo interpretaron San Hilario (43) y San Jerónimo (44).

En cualquier caso, hay una elisión. En el primer caso habría que suplir: «Mi alma está triste hasta [tener la tristeza que causa] la muerte». Con este sentido se expresan Jueces 16, 16; Salmo 55, 5 b; 116, 3; Eccli. 31, 1.

En el segundo caso la elisión a suplirse sería ésta: «Mi alma está triste hasta [desear] la muerte». A este propósito hay un pasaje literariamente paralelo en Jonás, aunque con valor oriental hiperbólico. Ante un disgusto, dice de sí mismo, en la versión de los LXX: σφόδρα λελύπημαι ἐγὼ ἕως θανάτου (Jonás, 4, 9 b). Pero en el contexto se ve que es el *deseo de morir*. Así, en el versículo 8, dice por el mismo motivo: «Jonás... se deseaba la muerte, diciendo: ¡ Mejor sería para mí morir que vivir » (Jonás, 4, 8).

La analogía literaria con este pasaje de Jonás llevaría a la segunda interpretación. Ni había en ello inconveniente teológico. Sería un caso análogo a su deseo natural de que el Padre apartase el cáliz, aunque protestando que no se hiciese su voluntad sino lo que el Padre trazó. Faltaría literariamente la protesta explícita de acatamiento y sumisión, que hubiese habido, de su repugnancia al vivir, o bien sólo habría sido la expresión espontánea y libre del sentimiento natural, no querido en firme.

En el primer caso, la angustia de la tristeza de Cristo sería comparable a la horrible angustia de la muerte; en el segundo caso sería aún mayor que la angustia de la muerte, hasta tal punto que por librarse su naturaleza de ella deseaba pasar, como mal menor, por la muerte misma.

Sin embargo, el primer sentido parece compaginarse mejor con la oración insistente de Cristo. «Si es posible... *pase de mí este cáliz, de su muerte*».

Después de manifestar a los tres apóstoles esta angustia terrible de su alma, les mandó quedar allí (Mt. Mc.) y les dijo: «Velad conmigo» (Mt. Mc.). Lucas, con su procedimiento redaccional distinto, relata que dijo a todos los apóstoles al llegar

(43) M. L. 9, 1068.

(44) M. L. 23, 205.

a Gethsemaní: «Orad para no entrar en tentación». Esta expresión parece bien situada por San Lucas. Ya que Jesucristo, al ir la primera vez a sus discípulos, desde su oración agonizante, reprochará, seguramente a los dos grupos de apóstoles—¿tendría más celo por la firmeza en la lealtad a él en unos que en otros, después que en la Cena les había profetizado la defección a todos?—el que no hayan velado con él, recomendándoles la oración para no entrar en tentación (Mt. 26, 40. 43. cf. n. 45; Mc. 14, 37. 40. cf. n. 41). Si la recomendación que hace Jesucristo a sus apóstoles, relatada por Mt. y Mc. en su primera visita a ellos aparece en situación, también se comprende el que les hubiese hecho a misma recomendación, al separarse por vez primera de ellos, y que relata Lucas.

¿Qué significado tiene el «vigilad conmigo» de Mt. y Mc.? Como éstos no especifican aquí la necesidad de que ellos oren «con él» [μετ' ἐμοῦ], para «que no entren en tentación», que especifica Lucas, acaso la solución pudiera ser doble: una psicológica y otra moral, aunque ésta sea la principal: la *psicológica* sería ese sentimiento humano de encontrarse Cristo acompañado de sus predilectos en los momentos de su trágica agonía; era un alivio a su dolor; la *moral* era que la oración les previniese a evitar la caída de su infidelidad y de su huida (Mt. 26, 56 b; Mc. 14, 50) profetizadas.

4) Hecha esta recomendación, plena de caridad hacia sus apóstoles, y en la que se destaca la *presciencia* de Cristo, «se separó» (Luc.) de los tres apóstoles. El término griego que usa San Lucas [ἀποσπάζει] indica aquí, no sólo el hecho de la separación, sino que supone un esfuerzo grande que le hace separarse de los suyos—arrancarse—, lo que se concluye tanto por la forma pasiva del verbo, como por exigencias del contexto y analogías filológicas (45). Fué un acto enérgico de la voluntad humana de Cristo, que se iba a refugiar, ante la traición y la Pasión, en la oración. La Vulgata lo traduce por por «*avulsus est*».

(45) Cf. HERODOTO: I, 17; 3, 159; 6, 91 [edic. H. Stein, 1867-1872]; EURIPIDES: Las Herácl. 277 [edic. G. Dindorf, 1869]; ESQUILO: Suplic. 209 [edic. G. Dindorf, 1870]; EURIPIDES: Alceste 287 [edic. G. Dindorf, 1869]; arrancar violentamente, cf. PINDARO: Píticas 9, 34, [4 edic. de Bergk.]; Hc. 21, 1; Jer. 12, 14; Jos. 8, 6; IV Mc. 13, 18.

«Se adelantó un poco» de ellos, hacia el interior del huerto [προελθὼν μικρόν], dicen con la misma frase Mt. y Mc. Pero Lucas lo precisa más, se separó de ellos «como un tiro de piedra», lo que suele valorarse en una distancia aproximada de 40-50 pasos, o unos 30 metros.

Y ya solo, «se postró en tierra» (Mc.), lo que Lucas matizará algo más: «se arrodilló». Pero es Mt. el que describe esta actitud profundamente postrada de Cristo: «Cayó sobre su rostro» [ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ].

Los judíos adoptaban, para orar, diversas formas de prostración. Una era sólo de rodillas, otra de rodillas con las manos extendidas, otra echados en tierra, y una cuarta de rodillas inclinando la frente hasta tierra (46). Esta postración de Jesucristo en Gethsemaní es señal del supremo abatimiento en que estaba, y de la humillación con que acompañaba a su oración.

La oración de Jesucristo a su Padre es de suprema ternura, de suprema angustia y de supremo abandono a su voluntad.

Es de suprema ternura—«*dicitque blandiens*», dice San Jerónimo comentando este pasaje de San Mateo (47)—por la invocación con que se dirige: «Padre» (Mc. Luc.), que Mateo matiza aún más: «Padre mío» [πάτερ μου]. Dios era Padre de Cristo en forma verdadera y natural. Cuando enseña a sus discípulos a orar, manda dirigirse a Dios como «Padre nuestro» (Mt. 6, 9). Pero aquí se dirige al Padre con la relación filial excepcional y exclusiva de ser su Hijo verdadero. Así escribe Santo Tomás: «Dice *Padre mío* porque él es singularmente su Hijo; nosotros, en cambio, lo somos por adopción» (48). Es la contraposición que dió en la resurrección al enviar un mensaje, por Magdalena, a los discípulos: «Subo a mi Padre y a vuestro Padre, a mi Dios y a vuestro Dios» (Jn. 20, 17). Es un grito de inmensa ternura de Hijo a Padre, pero de su «hijo muy amado» en quien tiene puesta su «complacencia» (Mt. 3, 17). Con nada mejor puede ser invocado el Padre para que escuche su oración. Es una oración por excelencia filial.

(46) STRACK-BILLERBECK: *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, pág. 78.

(47) M. L. 26, 206.

(48) Cf. *In evang. S. Matth. commentaria* cap. 26, h. 1.

Es oración de suprema angustia, por lo que pide. Los tres sinópticos recogen esta oración de Cristo aunque con ligeras variantes modales :

MATEO	MARCOS	LUCAS
«Padre mío, si es posible pase de mí este cáliz, pero no como yo quiero, sino como tú».	«Y pedía que, si era posible pasase de él aquella hora Y decía: Abba Padre, todas las cosas te son [posibles. Aparta de mí este cáliz. Pero no lo que yo quiero, sino lo que tú quieres»	«Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz. pero no se haga mi vo- luntad, sino la tuya».

Después de la invocación de Cristo a la ternura de su Padre, invoca su poder y su plan redentor. Se ve el procedimiento redaccional *quoad sensum* en los evangelistas, que ponen en boca de Cristo formas algún tanto distintas pero de contenido sustancialmente idéntico :

«Si es posible...» (Mt.).

«Si quieres...» (Luc.).

«Si era posible...» (Mc.).

«Todas las cosas te son posibles...» (Mc.).

Cabía, sin duda, que la oración de Cristo hubiera sido más explícita que la que transmiten los evangelistas, y en la que cupiesen todos los elementos literariamente diversos, que cada uno de ellos relata. Pero se explican naturalmente por las fuentes de que proceden, en las que existen las variantes accidentales, con un fondo sustancialmente idéntico. Pero teológicamente se ve la identidad sustancial de Lucas con Mateo y Marcos :

Si quieres [εἰ βούλει]...» (Luc.) Esta expresión de Luc. acusa filológicamente más la voluntad firme de una determinación práctica del Padre (48'), que las fórmulas que transmiten Mt. y Mc. Pero, aunque se acusa lo que sería una intervención terminante del Padre, si quisiese intervenir, no por eso, ni aun en este primer momento, se excluye la forma condicional [εἰ] de sumisión al trazado plan redentor [εἰ βούλει]; de ahí la identidad con Mateo y Marcos : «Si es posible...», dentro de su plan redentor.

(48') ZORELL : *Lexicon graecum* N. T. [1931], col. 233, voz «bouílomai».

En esta oración Cristo pide que pasase de él «aquella hora» (Mc.), y que especifican concretamente los tres sinópticos, al transmitir la fórmula del mismo Jesucristo: que «pase de mi este cáliz».

Era fórmula usada entre los judíos del Antiguo (cf. Salm. 11, 66; 79, 9) y del Nuevo Testamento (cf. Apoc. 15, 7; cp. 16) para expresar, con la palabra cáliz, la suerte buena o mala que le aguardaba a alguno (49). Igualmente era metáfora usadísima para lo mismo por los rabinos (50).

En esta oración de Jesucristo el cáliz significa evidentemente su Pasión y muerte.

Así, al pedirle los dos primeros puestos de su reino para dos apóstoles, les dijo: «¿Podéis beber el cáliz que yo tengo que beber?» (Mt. 20, 22; Mc. 10, 38). Y cuando va a ser prendido en el mismo huerto, y Pedro interviene con la espada para defenderlo, le dice que no haga uso de ella para evitar su prendimiento y Pasión, añadiendo: «El cáliz que me dió mi Padre, ¿no he de beberlo?» (Jn. 18, 11).

Este primer momento es de la voluntad humana de Cristo. Pero fué un momento no incontrolado. En Cristo todo movimiento estaba sometido a la razón, como ésta lo estaba a la divinidad (III, q. 18, a. 5). Libremente él permitió que su voluntad expresase en un primer momento y movimiento lo que a su naturaleza humana significaba el terrible cáliz de su Pasión y muerte. Por eso fué un acto de su «propasión» (III, q. 15, a. 4). Siendo natural la unión de cuerpo y alma, la separación es lo más trágico a la naturaleza, máxime viniendo con los tormentos refinados y crueles de su Pasión y crucifixión, y que él, por su ciencia sobrenatural, conocía hasta en sus mínimos detalles.

Pero a este primer momento, al que libremente dió curso (*voluntas ut natura*) siguió un segundo momento, en el que él, libremente, acusó su determinación de aceptar el cáliz, la muerte: «no se haga mi voluntad, sino la tuya» (Luc.). Fué el acto de la voluntad racional (*voluntas ut voluntas*) (51). Por esto fué esta oración un acto de supremo abandono.

(49) Cf. W. LOTZ: *Das Sinnbild des Bechers*, en *Neue Kirchl. Zeitschrift* 1917], 396-407.

(50) Cf. STRACK-BILLERBECK: *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. I, pág. 836-838.

(51) III, q. 18, a. 5; cf. III Sent. dist. 17, a. 2.

Es clásico este pasaje para probar la existencia de una voluntad humana en Cristo (III, q. 18, a. 1) además de la divina. La voluntad humana de Cristo se somete libremente a la disposición de la voluntad divina. Si en él sólo hubiese habido una voluntad divina, no cabía oposición natural alguna en ella.

Esta oración de Cristo fué continuada. No sólo les dirá a los apóstoles que no pudieron velar con él «una hora», «cuyo término no tiene aquí el sentido del v. 35», sino que se refiere «a una hora continua, como hora de reloj, aunque sin la precisión que se daría a este término» (52), como lo postula el contexto, sino que fué una fórmula de oración repetida con gran insistencia, como lo dicen las formas imperfectas del verbo: προσήχετο... ἔλεγεν (Mc. Lc.).

Los apóstoles, al menos los más cercanos, antes de dormirse, pudieron ver y oír a Jesucristo en su oración. La cercanía en que se hallaba de ellos, «como un tiro de piedra» (Luc.), les permitía verlo en la claridad de la luna llena del 14 del mes de Nisán. Por otra parte, San Pablo, en la epístola a los Hebreos, dice de Jesucristo que: «Habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con gran clamor y lágrimas...» (Heb. 5, 7). Aunque los Evangelios recogen diversos momentos en que Cristo lloró (Luc. 19, 41; Jn. 11, 33), lo mismo que varias veces que en la cruz gritó con gran voz (Mt. 27, 50), Spicq escribe a este propósito, después de aludir a los pasajes evangélicos citados: «Pero Hebreos se refiere ciertamente a la agonía de Gethsemaní, por lo que él comenta el relato evangélico, o está informado por otra fuente» (53).

5) Después de una larga oración, normativamente de una hora (Mt. 26, 40; Mc. 14, 37), Jesucristo se levanta de su oración, en la que estaba de rodillas con el rostro en tierra, y viene a los discípulos, al menos a los del primer grupo, y los encontró «dormidos». Despertados, dice dirigiéndose directamente a Pedro, como Jefe del Colegio Apostólico, y evocándole las protestas de fidelidad que en el Cenáculo le había hecho (Mt. 26, 33-35; par.),

(52) LAGRANGE: *Evang. s. S. Marc.* [1929], pág. 389.

(53) C. SPICQ: *L'Épître aux Hébreux* [1953], t. II, pág. 113; cf. M. G., 63, 69.

y pensando en la profecía de su defección (Mt. y par. 1. c.): «¿De modo que no habéis podido velar conmigo una hora?» (Mt.). Marcos, que recoge la catequesis de Pedro, pone la fórmula matizada y reproche dirigidos directamente a Pedro. Cristo les avisa de la necesidad de «vigilar» y «orar», es decir, de vigilar para orar, y así alcanzar la protección divina para que «no entréis en tentación [εἰς πειρασμόν]» (Mt. Mc.). Naturalmente no trata Cristo de cambiar el plan del Padre, relativo a la economía de la tentación. Esta está incluida en el plan de prueba para los hombres, y la tentación que iba a venir era la prueba de la lealtad de ellos ante la prisión de Cristo, cuya dispersión ya les había predicho (Mt. 26, 31-35, y par.), a pesar de que «todos dijeron lo mismo» que Pedro (Mt. 26, 35; Mc. 14, 31), que prometió no escandalizarse de él, aunque todos se escandalizasen aquella noche (Mt. 26, 33; Mc. 14, 29). Era necesario superarlo con la gracia, y ésta había que lograrla con hechos: vigilia de oración. Se trata, no de que no sucediese la disposición profetizada por Cristo, sino de superarla. Y para esto no bastaban las fáciles protestas nacidas de una buena voluntad, porque la tentación, y la tremenda prueba que se les avecinaba, sólo podían ser superadas por la gracia. Por eso les advierte: «El espíritu, pronto; pero la carne, débil» (Mt. Mc.). La «carne» aparece en la Escritura como la parte débil de la persona; el «espíritu» como la parte noble. No es precisamente el concepto paulino de «carne» y «espíritu», aunque es su fundamento subyacente, puesto que no quiere decirse expresamente que es la carne de pecado en su lucha contra las aspiraciones nobles del espíritu, sino sencillamente la carne, el hombre sensible, con sus apetitos y tendencias naturales, en contraposición a los elevados impulsos del espíritu. Si como Buen Pastor venía a mirar por los suyos, acaso no fué tampoco ajeno al alma dolorida de Cristo el poder encontrar algún alivio en el consuelo de los que le amaban. Pero también aquí se cumplió que: «Esperé que alguien se compadeciese de mí, y no hubo nadie; alguien que me consolase, y no lo hallé» (Salm. 69, 21).

6) Por «segunda vez» [ἐκ δευτέρου] (Mt.) los deja, y vuelve a su oración. Seguramente se prolongó por algún espacio notable de tiempo, a cuya oración, intantemente repetida, alude acaso también San Lucas con la forma imperfecta de προσήχετο,

ya que en el tercer momento, en su «agonía», San Lucas dirá que «oraba» (προσηύχετο), aunque en esta segunda fase Mt. y Mc. lo expresan en la forma terminante de aoristo (προσηύξατο).

Su oración era la misma de antes: «ora diciendo las mismas palabras», dice Mc. sin recogerlas. Pero Mt. las transcribe: «Padre mío, si esto no puede pasar sin que lo beba, que se haga tu voluntad».

8) No se sabe el tiempo pasado en esta oración, pero «volvió de nuevo» (Mt. Mc.) a sus discípulos—¿ todos? ¿ a los tres privilegiados?—y los encontró dormidos. Los evangelistas Mt. y Mc., al llegar aquí, echan un piadoso velo de disculpa sobre los apóstoles: Dormían, dicen, «porque sus ojos estaban cargados» (Mt. Mc.). Y Mc., reflejando siempre con su colorido la catequesis de Pedro, añade la sorpresa de los apóstoles ante esta segunda visita de Cristo: «y no sabían qué responderle».

9) «Se alejó de nuevo y oró por tercera vez, diciendo nuevamente las mismas palabras» (Mt.).

10) Es lo más probable que en esta tercera oración es el momento preciso que corresponde al relato exclusivo de San Lucas

Cristo, separado de sus discípulos «como un tiro de piedra», se «puso de rodillas» (Luc.), pero, sin duda está en el estado de postración, «tocando con su frente la tierra», como lo describe San Mateo. En esta tercera fase su oración era la misma. Mateo lo dirá explícitamente: «oró por tercera vez diciendo las mismas palabras». Era oración repetida, insiste: «oraba» (προσηύχετο) dice Lucas, el cual transcribe su oración: «Padre, si quieres, aparta de mí este cáliz, pero no se haga mi voluntad, sino la tuya».

Durante esta oración, que iba en un «crescendo» de dolor y de resignación, sucedieron dos fenómenos excepcionales.

a) «Un ángel del Cielo [ἀπ' οὐρανοῦ] se le apareció [ὤφθη] confortándole [ἐνισχύων].

Un ángel del Cielo [ἀπ' οὐρανοῦ] «se le apareció». La palabra ὤφθη con que lo expresa S. Lucas, indica seguramente una aparición sensible. Es el uso normal del verbo ὁράω, y más en concreto es la forma usual que para este tipo de manifestaciones hace

San Lucas (54), lo mismo que las veces que se usó por otros autores bíblicos aparece directamente o relacionadamente con este sentido (55).

Más difícil sería precisar si se trata de una visión imaginaria u objetiva. Acaso pareciese más conveniente una visión de tipo objetivo, al servicio del hombre-Dios. Mas por otra parte, las «tentaciones» de Cristo en el desierto han sido, con probabilidad, de tipo imaginario, entre otras razones, por la indicación que hace el mismo San Lucas, que se le mostró una de las visiones «in momento temporis» [ἐν στιγμῇ χρόνου] (Luc. 4, 5). Lo cual valdría igualmente a este propósito.

La misión de este ángel era ἐνισχύων : literalmente «estar confortándolo». La forma ἐνισχύω significa ordinariamente ser sujeto pasivo de una fuerza. Así aparece en *Aristóteles* (56), en *Teofrasto de Eresos* (57), en *Diodoro de Sicilia* (58). Igualmente aparece en Hechos: «Y como hubiese tomado alimento, se restauró» [ἐνίσχυσεν] (Hc. 9, 19), (59).

Pero también aparece en el sentido *activo*, como se ve, v. g., en *Hipócrates* (60). También aparece en los LXX. En la traducción del Eclesiástico, se lee: «Aseguró [ἐνίσχυσας] su ciudad contra sus enemigos» (Eccli. 50, 4 b). Lo mismo aparece en este sentido en Flavio Josefo (61).

Cual sea el sentido de esta «confortación» de Cristo por un ángel, se expondrá luego.

Pero algunas interpretaciones de esta aparición del ángel son manifestamente caprichosas y faltas de fundamento científico. Tales son, v. g.:

1) La interpretación «mítica». Sería una escena ficticia con la cual se intentaría expresar la paz que Cristo recuperó ante

(54) Cf. Luc. 1, 11; 9, 31; 24, 34; Hc. 2, 3; 7, 2, 26, 30, 35; 1, 17; 13, 31; 16, 9; 26, 16.

(55) Cf. Mat. 17, 3; Mc. 9, 4; I Cor. 15, 5-8; Apoc. 11, 19; 12, 13; cf. F. ZORELL: *Lexicon graecum N. T.* [1931], col. 925-128.

(56) Cf. Moral a Nic. 10, 9, 14; De las part. de los anim. 2, 7, 17.

(57) Cf. Causas de las plant. 5, 9, 3.

(58) 5, 57.

(59) Cf. BAILLY: *Dict. grec-franc.* [11 edic.], pág. 682, h. 1.

(60) Cf. Lex 2, 26; cf. BAILLY: l. c.

(61) Antiq. VIII, 269.

la terrible angustia de su Pasión y muerte inminentes. Y cuya confortación, al estilo judaico, se atribuye a un ángel. Eichhorn tiene esta solución por la «más probable» (62). Siguen esta posición Glaber (63), Strauss (64), Hase (65).

2) *Teoría de la «ficción literaria»*, de Schleiermacher. Para él, la «agonía» de Cristo sería, a la hora de su narración por los discípulos, referida en forma de un cierto himno, en el cual, por elemento ornamental o recurso psicológico, inventaron la aparición del ángel. Esta pura ficción poética la recogería de la tradición San Lucas y erróneamente la daría por historia. Y esto lo tiene también Schleiermacher por lo «más probable» (66).

La teoría de la interpretación «mítica» es totalmente gratuita. De no haber sido verdad, ningún cristiano se hubiese atrevido, primero a *fingir* una escena no histórica, e incluirla, sin que se presentase como tal, en un *relato histórico* de la vida de Cristo; pero en segundo lugar, ningún cristiano se hubiese atrevido a fingir el que Cristo hubiese tenido necesidad de ser confortado por un ángel. Y la contraprueba de ello está en que precisamente esta escena del ángel y del sudor de sangre fué lo que produjo desviaciones heréticas, e hizo oscilar, aunque temporalmente, la canonicidad de esta perícopa.

La teoría de Schleiermacher adolece de ser gratuita y de los mismos defectos que la anterior, añadiendo el abierto compromiso con la inspiración bíblica, al decir que San Lucas da por historia lo que en su origen fué una ficción literaria. Y a todo esto hay que añadir que San Lucas es un historiador escrupuloso (Luc. 1, 3) y no un poeta.

b) Un segundo fenómeno sorprendente sucede a Cristo en Gethsemaní, relatado solamente por Lucas. Dice así:

«Entrando en agonía [ἐν ἀγωνίᾳ] oraba [προσηύχeto] con más intenso fervor [ἐκτενέστερον]; y su sudor [ὁ ἰδρώς] fué

(62) Cf. *Allgemeine Bibliothek der bibl. Litteratur* [1787], I, pág. 628.

(63) *Kleinere theol. Schriften* I [1831], 1 *Ueber den Engel, der nach Luc. XXII, 43. Jesum gestärkt haben soll*, pág. 1-53.

(64) *Das Leben Jesu* [1840], II, pág. 434.

(65) *Das Leben Jesu* [1865], pág. 239.

(66) Cf. *Ueber die Schriften des Lukas* [1817], I, pág. 288.

como [ὥτει] (espesas) gotas [θρόμβου] de sangre, cayendo [καταβαίνοντες] sobre la tierra».

Según San Lucas, esta «tristeza de muerte» que Jesucristo tenía al comenzar su oración (Mt. 26, 38; Mc. 14, 34) continuó subiendo hasta ser pleamar de «agonía».

La expresión «agonía» [ἀγωνία] no indica los espasmos y estertores finales de la vida, sino que tiene un sentido derivado de los espectáculos de competición en el estadio. Primeramente significó la reunión de los aurigas y luchadores, cuya reunión se llamó ἀγών (67). De ahí que se llamase ἀγωνιζόμενος el que competía en estos juegos, lo mismo que se llamaban estos juegos ἀγῶνες. De aquí que el significado primero de «agonía» fuese el de esta lucha deportiva. Pero vino luego, derivadamente, a tener, entre otros sentidos, el de la angustia de ánimo, ansiedad (68).

De aquí que el sentido de la expresión de San Lucas: que Jesucristo estaba «en agonía», significa el estado en que se encontraba de una suprema angustia, producto a la vez de ansiedad y temor por el cáliz de la Pasión que le aguardaba, y de tristeza y temor, creemos, por la razón que se alegará luego al hablar de la causa *total* de esta «agonía» de Cristo.

Hobart cita varios médicos de la antigüedad que asocian la ἀγωνία a la tristeza más que al temor (69).

Y estando en este estado de angustia moral, dice San Lucas que «oraba» [προσηύχετο] en una forma insistente y repetida, y con profunda intensidad [ἐκτενέστερον]. La Vulgata traduce este término por «*prolixius*». No es su sentido exacto. Su sentido fundamente es «con tensión», «con ardor» (70). El sentido de San Lucas es: que cuando Jesucristo estaba en esta «agonía», oraba repetidamente, y «fervorosísimamente», «intensísimamen-

(67) HOMERO: Il. 23, 258; 24, 1; Od. 2, 200.

(68) Cf. TUCIDIDES, 7, 71; POLIBIO, 4, 56, 4; ARISTOTELES, Prob. 2, 26; HERODOTO, 2, 91; EPICETEO, 2, 13, 10; II Mac. 2, 34, 16; papiro Tebtinense 423, 13; papiro Oxyr. 1154, 6; FL. JOSEF, Antiq. XI, 8. Cf. W. BAUER: Griechisch-deutsches Wörterbuch zu... N. T. [1937], col. 24, vox «agonía»; A. BAILLY: Dict. grec-franc. [11 edic.], pág. 21, h. v.

(69) Cf. LAGRANGE: Évangile s. S. Luc. [1927], pág. 560, vo 44.

(70) ARISTOTELES: G. Mor. 2, 11, 28; POLIB. 8, 21, 1; IUDITH [LXX], 4, 12; JONAS, 3, 8; III Mac. 5, 91. I Pet. 1, 22. Hc. 22, 5; 26, 7; I. Pet. 1, 22.

te», como traducen este pasaje varias de las versiones antiguas (71).

Y cuando así oraba con profunda intensidad, tuvo un «sudor, como de gotas de sangre, que caían a tierra».

Aunque algunos códices ponen *καταβαίνοντες*, en cuyo caso concordaría con sangre, y se traduciría: «como gotas de *sangre* [cuya sangre estaba] *cayendo* sobre la tierra», la lectura críticamente admitida es *καταβαίνοντες* (72), siendo, por tanto, la traducción: «como *gotas* de sangre, [cuyas gotas] *caían* sobre la tierra».

¿Se trata verdaderamente de un sudor de sangre? Algunos autores emitieron sobre la valoración de este texto opiniones diversas.

1) Strauss, lo mismo que la aparición del ángel, lo tiene por una interpretación «mítica». Para él, esta narración es un *anticipo* de los dolores de Cristo en su pasión y muerte; expresión de sus dolores físicos, de su derramamiento de sangre (73).

2) Schleiermacher lo tiene por una descripción «poética» (74).

Estas dos teorías tienen el mismo fundamento que la interpretación de la aparición del ángel, y tienen la misma refutación allí alegada.

3) Para algunos autores de la antigüedad, y alguno moderno, esta expresión sólo tiene un valor *metafórico*: con ella sólo se indicaría un supremo dolor.

Teofilacto escribe:

«Es un proverbio (decir) de los que sufren mucho que sudan sangre, lo mismo que de los que lloran muy amargamente decimos que lloran sangre» (75).

(71) Cf. F. ZORELL: *Lexicon graecum N. T.* [1931], col. 407, h. v.

(72) Cf. E. NESTLE: *N. T. graece et latine* [1928], h. 1.

(73) *Das Leben Jesu* [1840] II, pág. 436.

(74) *Ueber die Schriften des Lukas* [1817] I, pág. 288 ss.

(75) M. G. 123, 1081-1082.

Focio (76) fué el primero que propuso esto, y al que sigue Teofilacto (77) y Eutimio Zigabeno en algún pasaje (78). Entre los modernos sostienen esto Holtzmann (79), Hase (80).

A. Rêville, escribe :

«El primer rasgo [la aparición del ángel] tiene un valor estético y simbólico, cuya belleza es innegable; el segundo [el sudor de sangre] es una exageración manifiesta. Es como si nosotros tomásemos a la letra nuestra expresión : *derramar lágrimas de sangre*» (81).

Si se tomase la forma «como» (ὡσεὶ) en absoluto, tendría un valor solamente comparativo, que podría llevar filológicamente a una interpretación metafórica. Pero, puesto que es partícula comparativa, es el contexto el que ha de dar el término y valor en concreto sobre el que recae esta comparación. Y que esta comparación no tiene un valor metafórico se ve por lo siguiente :

1) En primer lugar está encuadrado en una narración *estrictamente histórica*.

2) Se ve también que la aparición del ángel para confortar a Cristo supone en éste un estado de angustia excepcional. Lo que en él va a realizarse ha de ser algo *también excepcional*.

3) Si proverbialmente se conoce la locución «llorar lágrimas de sangre», en cambio no se conoce, nos parece, el proverbio : «sudar sangre», a pesar de lo que dice Teofilacto (82).

4) El mismo texto de San Lucas impide científicamente esta interpretación metafórica. Dice así :

καὶ ἐγένετο ὁ ἰδρὼς αὐτοῦ

ὡσεὶ θρόμβοι αἱματος καταβαίνοντες ἐπὶ πλὴν γῆν.

Supongamos hipotéticamente que se tratase de una comparación metafórica ; pero en este caso la expresión de San Lucas está contra ella. Pues dice que «el sudor» de Cristo, *que era una*

(76) M. G. 101, 991-992.

(77) M. G. 123, 1081-1082.

(78) M. G. 129, 685-686.

(79) *Sinoptiker* [1901], pág. 414.

(80) *Geschichte Jesu*, II [1891], pág. 606.

(81) Cf. A. REVILLE : *Jésus de Nazareth* [1906] II, pág. 337, n. 2.

(82) M. G. 123, 1081, 1082.

realidad fisiológica, era: «como gotas de sangre»...; pero sigue diciendo que estas «gotas de sangre» (θρόμβοι αἵματος) *estaban cayendo sobre la tierra* (καταβαίνοντες ἐπὶ τὴν γῆν). Luego si estas gotas de sudor... *estaban cayendo realmente, físicamente, sobre la tierra*, es que ese sudor, que era «como gotas de sangre», no era una expresión metafórica, sino una extraordinaria realidad física. Pues el término comparativo [ὥσει] afecta por igual a θρόμβοι y a αἵματος.

En cambio, lo que no dice el texto es la naturaleza precisa de ese sudor sanguíneo, precisamente por la partícula comparativa que pone: «como» (ὥσει): era, pues, el sudor de Cristo «como gotas de sangre», bien porque fuese un sudor todo él sanguíneo, bien porque fuese un sudor seroso, viscoso, que llevase mezcladas partículas de sangre.

Lo que sí se ve es que era un sudor extraordinario, ya que por un sólo efecto moral se producía una reacción fisiológica de sudor, que goteaba hasta la tierra. Y del cual San Bernardo llega incluso a decir: «Parece que destiló este sudor [«flevisse»] no sólo por sus ojos, sino por casi todos sus miembros» (83).

4) Eutimio Zigabeno llega a interpretar este sudor de sangre en un sentido no metafórico como los anteriores, pero sí comparativo. Pues escribe:

«Dijo esto [el Evangelista] significando, no que hubiese sudado sangre, sino que hubiese destilado gruesos sudores [παχέις... ἰδρώτας]» (84).

Esta opinión queda refutada por la razón—construcción gramatical—alegada para la interpretación metafórica. Pero aún se le añade otra. Y es que si, con añadir el Evangelista: «como gotas de sangre», quisiera con ello expresar unos «sudores espesos», como es la densidad de la sangre, sobraba entonces esta comparación, pues el término que usa θρόμβοι, expresa de suyo una sudoración viscosa, densa. El término θρόμβος aparece en los autores clásicos significando precisamente un grano redondo de simiente, o un grumo, o un coágulo. Así es citado θρόμβος como

(83) M. L. 183, 262.

(84) M. G. 129, 685-686.

un coágulo de sangre en Esquilo (85), en Platón (86); o como un grumo de leche cuajada en Antífanos (87), en Nicandro (88). Y en sentido secundario se dice de un grano de sal, o de otras materias (89).

Por tanto, si con la expresión *θρόμβοι αἵματος* «gotas de sangre» se quisiese expresar precisamente la densa viscosidad del sudor de Cristo, entonces la segunda palabra podía suprimirse, puesto que el concepto de viscosidad y densa serosidad de este sudor quedaba expresado por el sólo término *θρόμβοι*.

Por último, pueden alegarse dos razones globales para la interpretación del sentido real, físico, del «sudor de sangre». Y son las siguientes:

a) Que esta ha sido la interpretación tradicional.

b) Que este sentido real es el que dió motivo a los ataques de herejes contra la divinidad de Cristo, lo mismo que fué lo que hizo oscilar la canonicidad de esta perícopa en la apreciación de algunos autores católicos antiguos, y de algunos manuscritos.

11) Terminada esta oración agonizante volvió Jesucristo «a los discípulos y los encontró dormidos por la tristeza» (Luc.). Mt. y Mc. recogen más por extenso las palabras que Cristo les dirige: «¡Dormid ya y descansad! Mirad, ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores. ¡Levantaos! Mirad que está cerca el que me entrega» (Mt. Mc.) Lucas, acaso por razón de otro procedimiento literario, pone en boca de Cristo, cuando vuelve de la oración, las siguientes palabras que dirige a sus discípulos: «¿Por qué dormís? Levantáos, orad para que no entréis en tentación».

En esta noche iluminada por la luna llena del 14 del mes de Nisán, los apóstoles pudieron ver, si Cristo determinó conservarlo, las huellas de sangre que la «agonía» había dejado en su rostro.

(85) Queóf. 533, 346 [edic. G. Dindorf, 1870]; Eumén 184 [edic. cit.].

(86) Crit. 120 a [edic. H. Schanz 1875-1887].

(87) Ath. 449 c [edic. Kock 1880-1888].

(88) Al. [edic. O. Schneider 1856].

(89) Cf. A. BAILLY: *Dict. grec-franç.* [1ª edic.] pág. 945, h. v.

¿Qué significado tienen estas palabras de Cristo, referidas por Mt. y Mc?

a) Se pensó que tuviesen un sentido *interrogativo*. Jesucristo les preguntaría con sorpresa: «¿Dormís ya y descansáis?» Pero después del relato de Mt. 24, 40; Mc. 14, 37; Luc. 22, 46, se comprende mal esta interpretación.

b) Algunos autores les dan sentido *imperativo*. Cristo les mandaría descansar un rato, como para reponer las fuerzas, antes de la entrega que llegaba. Así v. g. San Hilario (90), San Agustín (91), y los modernos, v. g., Fillion (91') y D. Buzy (92).

Pero es del todo improbable esta interpretación. Pues dar una orden de dormir a los que estaban ya dormidos, no es muy lógico ni oportuno. Ni se compagina esto con lo que antes les dijo, que velasen y orasen, no que durmiesen, máxime cuando la entrega era inminente. Tan inminente que dicen los tres sinópticos que «estando todavía hablando—sin duda, estas palabras—, llegó el traidor» (Mt. 26, 47; Mc. 14, 43; Luc. 22, 47).

c) La interpretación más lógica es la sostenida ordinariamente, siguiendo a Teofilacto (93): un pequeño tono de ironía en forma imperativa. Sería su sentido: «¡Dormid ya y descansad (si podéis)!...» «Ha llegado la hora en que el Hijo del hombre va a ser entregado en manos de los pecadores». «Hay en ello un ligero reproche que se podía calificar de irónico, pero de una ironía sin amargura, sin burla» (94).

C) ALGUNAS CUESTIONES TEOLOGICAS.

Expuesto el análisis exegético de estas perícopas de S. Lucas, hace falta estudiar algunas cuestiones teológicas que hagan penetrar mejor el contenido del texto: a) ¿En qué consistió la «confortación» que el Angel hizo a Jesucristo en su «agonía»? b) ¿Cuál es el motivo *total* que causa en Cristo el sudor de sangre? El problema de la coexistencia en Cristo del dolor y el gozo

(90) M. L. 9, 107.

(91) M. L. 34, 1165.

(91') Vida de N. S. J-C. ver. esp. [1942], IV, pág. 203.

(92) DEN. BUZY: *Evangelio s. S. Matthieu*, en la *Sainte Bible*, edic. Pirot [1946], pág. 354.

(93) M. G. 123, 452; 123, 656.

(94) Cf. F. PRAT: *Jésus Christ* [1947] II, pág. 333.

de su visión beatífica, aunque agudizado en este caso de Gethsemaní, lo mismo que en el «abandono» de la Cruz, por no ser problema específico de este pasaje evangélico, no es estudiado aquí.

a) *Sentido de la "confortación" que el Angel hace en Jesucristo*

1) Naturalmente está fuera de tono lo que propone Lighfoot. Según él este Angel no vendría a «confortar» a Cristo, sino a «impugnarlo». Sería una manifestación de Satán. Así como le tentó en el desierto, y acabada la prueba, «el diablo», dice el mismo San Lucas, «se retiró hasta un tiempo determinado» (Luc. 4, 13), así ahora, al comienzo de la victoria definitiva sobre el diablo, éste se aparecería para atacarlo e impugnarlo. Así en esta hora, dice Lighfoot, se le apareció «en alguna forma siniestra y horrenda, con la que aterrara a Cristo. Y, por eso, él comenzó a tener pavor...» (95).

Esta hipótesis de Lighfoot tiene dos inconvenientes insuperables:

a) El primero es que da al término ἐνισχύων, «confortar», un sentido que no tiene, y menos aún en la voz activa: «impugnar», o «atacar», o «tentar» (96).

b) En segundo lugar, al hacer al Angel sinónimo de Satán, obra gratuitamente, y va al mismo tiempo contra el procedimiento literario de San Lucas, el cual siempre que habla de un ángel o de los ángeles, *siempre* los presenta como «nuncios» de Dios. Y en el mismo pasaje de las tentaciones de Cristo en el desierto, siempre dice expresamente que la tentación se la hace, no un ángel (demoniaco), sino el «diablo» [ὁ διάβολος] (cf. Luc. 4, 2, 3, 6, 13).

2) Teofilacto cita la sentencia de ciertos autores innominados de los cuales dice: «Algunos explicaron lo dicho [del Angel] de un modo extraño: que el Angel se le apareció *glorificándole* [δοξάζων αὐτόν] y diciéndole: «Señor, tú eres la fortaleza, pues tú puedes liberar al género humano contra la muerte y el infierno» (97). Es la teoría que sigue I. A. Cramer (98).

(95) I. LIGHFOOT: *Horae Hebraicae* h. l.; cf. *Opera omnia* [1686] II, pág. 561 b.

(96) Cf. A. BAILLY: *Dict. grec.-franç* [III edic.] pág., voz.

(97) M. G. 123, 1081-1082.

(98) *Catenae in evang. S. Lucae et S. Joannis* [1841], pág. 159.

Pero esta hipótesis va contra el texto de San Lucas, porque va contra el sentido de la forma ἐνισχύων, que significa «robustecer», «fortificar», «confortar», y no «glorificar». Al menos, tomado esto en su sentido estricto y directo no puede admitirse.

3) Otros han destacado el valor «vicario» de esta «confortación» de Cristo por el Ángel. Así, por ejemplo, S. Beda. «Lee-mos [Mt. 4, 11]—dice—que los ángeles se llegaron y lo servían. En el texto, por tanto, se dice que los ángeles lo servían y lo confortaban. Mas el Creador no necesita auxilio de su creatura; pero hecho hombre, así como por *nosotros* tuvo tristeza, así también es confortado por *nosotros*» (99). Si el pensamiento de S. Beda es que Cristo, a causa del cáliz que ha de beber por el pecado de los hombres, experimenta esta tristeza mortal y es confortado por un ángel, el pensamiento es exacto. Pero si quisiese decir que en la «confortación» de Cristo se confortaba a los hombres, no parece que sea verdadero su pensamiento.

El sentido, pues, conforme al texto de San Lucas es que el Ángel no sólo lo «confortó», sino que lo «estaba confortando» ἐνισχύων. ¿Pero cómo entender esta «confortación» de Cristo por el Ángel?

En primer lugar hay que partir de la base que Cristo no necesitaba del servicio de los ángeles; él se bastaba para «fortificarse». El era la misma fortaleza, pues su naturaleza humana, como instrumento de la divinidad, podía recibir el vigor que ésta le comunicase (III, q. 13, a. 3 y 4).

Si un ángel lo «conforta» es, por otra parte, que él lo permite. Pues nada hay en Cristo que suceda al margen de su voluntad (III, q. 18, a. 5; 19, a. 2).

Esta «confortación» de la humanidad «agonizante» de Cristo, vemos que, teóricamente, pudo ser en su espíritu o en su organismo.

1) *En su espíritu*. Abiertamente dirá Santo Tomás a este propósito que «la confortación por el ángel, *no fué per modum instructionis*, sino para que se demostrase la verdad de su naturaleza humana». (III, q. 12, a. 4, ad 1). No podía ser de otra

(99) M. L. 92, 603.

manera. Porque Cristo tiene un doble conocimiento perfectísimo de todo por su ciencia «beata» (III, q. 10) y por su ciencia «infusa» (III, q. 11); conocimiento que por ambos aspectos fué infinitamente superior al de todos los hombres, incluso los que participaron comunicaciones divinas (III, q. 11, a. 1); tanto que, no ya por la ciencia «beata», lo que es evidente, sino que incluso sus conocimientos por la ciencia «infusa», en cuanto *al hecho* del conocimiento «fuit multo excellentior» que los conocimientos que tienen y pueden tener los ángeles por las especies correspondientes (III, q. 11, a. 4). Todo ello nace de la exigencia de perfección en el alma de Cristo, por razón de la unión hipostática.

Pero aunque la «confortación» de Cristo por el Angel no puede ser «per modum *instructionis*», puede ser, permitiéndolo el mismo Cristo, por revocación o actualización de sus conocimientos de la ciencia «infusa», ya que el uso de ésta en Cristo «fué *habitual*, y podía usar de ella cuando quería» (III, q. 11, a. 5), en función también coordinada del ejercicio de su ciencia «adquirida» (III, q. 12, a. 2). Y así, en este caso, el Angel, con su conversación o comunicación, iba a presentarle materia para que ejerciese libremente el hábito de su ciencia adquirida y en función de la cual podía él también proyectar los conocimientos de su ciencia «infusa».

En este caso, ¿cuál fué el tema o motivo que el Angel presentó a Cristo para «confortarlo» en su espíritu? Santo Tomás dice: «Non enim confortabatur instruendo, sed eo modo quo ex colloquio et praesentia amicorum et familiarium homo naturaliter confortatur in tristitiis, ut in hoc quoque veritas naturae assumptae apparet» (In III Sent., dist. 14, a. 3, sol. 6, ad 2).

El Angel en su «coloquio» con Cristo lo «conforta» invocando, haciéndole presentes, lo que en aquel dolor era para él motivo de gozo: la obra redentiva. Que por aquel dolor que así le ponía en «agonía», y que por la Pasión y la Cruz, el Padre sería glorificado, los hombres perdonados, el Cielo abierto; que de su sangre manaría el perdón, la gracia, la vida. En la balanza de su espíritu, si el peso del dolor que le causaba la «agonía» era «de muerte», la perspectiva de la glorificación del Padre y el perdón de los hombres tenía que abrirle nuevamente—por el uso de su ciencia «infusa» y «adquirida»—una vena de gozo incomparablemente mayor en el alma. Y esto es lo que el Angel le presenta

y evoca. Es esto, dentro del misterio, lo que descubre algo de lo que hubo de ser aquella «confortación» por el Angel.

Y es esto lo que dice Pío XI, en la encíclica «*Miserentissimus Redemptor*», de 8 de Mayo de 1928, citando precisamente este pasaje de San Lucas: «Y si a causa de nuestros pecados, futuros, pero previstos, se entristeció el alma de Cristo hasta la muerte, sin duda que ya entonces se *consolaría un tanto por nuestra Redención*, futura, pero prevista también, *cuando se le apareció un ángel del Cielo para consolar su Corazón* oprimido por el tedio y la angustia (100).

2) *En su organismo*. Ignoramos si el Angel ejerció alguna función directamente «confortadora» en el organismo de Jesucristo. «Como estuviese el cuerpo de Cristo fatigado y debilitado... el ángel lo confortó... aliquo sensibili modo fovendo corpus» (101), escribe el Cardenal Cayetano. ¿En qué forma?

Acaso se limitó a una acción directamente «confortadora» al proponerle estos motivos soteriológicos a su consideración, y que, por redundancia, alivió el peso del dolor que también, por redundancia, abatía su organismo. Así escribe el Cardenal Cayetano: «De la misma manera que fué tentado por el diablo [en el desierto] proponiéndole externamente objetos invitantes al mal, así fué confortado por el Angel, proponiéndole objetos consolatorios que, naturalmente, son aptos para confortar *vires ac corpus*» (102).

b) ¿Cuál fué la causa total de la «agonía» de Jesucristo?

Antes se ha visto, al hacer la exégesis de este pasaje evangélico, que el «cáliz» que Cristo pedía a su Padre que pasase de él, si fuese posible, era, por sólo vía de exégesis «científica», el sufrimiento, minucioso y cruel, por él aprehendido, de su Pasión y muerte. Pero puede hacerse, ante ello, una pregunta, que es, en su fondo, una objeción a esta conclusión: ¿Cómo es posible que Jesucristo, que es la fortaleza, el hombre perfecto y de quien tomarán fortaleza los mártires, «tema» su pasión y muerte física

(100) A. A. S. [1928], pág. 174.

(101) Card. CAYETANO: *In III P.*, q. 12, a. 4.

(102) Card. CAYETANO: *In III P.*, q. 12, a. 4; R. GARRIGOU-LAGRANGE: *De Christo Salvatore* [1945], pág. 283.

de un modo tal que le haga resolverse fisiológicamente en un «sudor de sangre», cuando los mártires u otras personas que no estuvieron sostenidas por el don de fortaleza, aprehendieron su muerte y su suplicio y lo llevaron con una actitud tal que no les hizo sudar sangre?

Si no se quiere comparar esto con el caso de los mártires, por muy crueles que fueran sus martirios, ya que eran sobrellevados con fuerza sobrenatural por el don de fortaleza, el cual tampoco faltó en Cristo (III, q. 7, a. 5), y como se ve aquí mismo, al sobreponerse al dolor pidiendo que no se haga su voluntad, sino la del Padre, sí contrasta, sin embargo, en un primer momento, la actitud de la «agonía» de Cristo ante la muerte con la actitud de ciertas personas,—v. g. ciertos condenados a muerte—los cuales sobrellevan la pérdida de su vida con un desprecio a la vida y una valentía notables. Siempre será clásica a este propósito la muerte de Sócrates.

Por eso, en el caso de Jesucristo en Gethsemaní ¿no habrá sido otra la causa o motivo *total*, verdaderamente abrumador y desorbitado, ante la psicología humana, el que redujese a Jesucristo, permitiéndolo él mismo, a este estado de «agonía» y sudor de sangre?

Algunos autores citan casos de fenómenos *naturales* de sudor de sangre [*hemathidrosis*], para justificar con su analogía el caso de Jesucristo en Gethsemaní. Pero se prescinde aquí de ellos como medio de una posible explicación científica analógica (103), lo mismo que del valor científico que como hechos puedan tener (104).

En primer lugar se rechaza, por estar destituido de verdadero fundamento e ir contra la sentencia tradicional y ordinaria, que el sudor de sangre de Jesucristo en Gethsemaní fuese efecto de un *milagro*. No parece lo sea porque el simple sudor, aún de sangre, en cuanto tal, no exige un acrecentamiento de dolor, con el cual se aumentase esta «agonía» de Cristo; ni tampoco la Divinidad haría un milagro para hacer sufrir directamente a Jesu-

(103) Cf. BARABAN: *Agonie du Christ. La suer de sang.* en *Dict. Theol. Cath.* I, col. 621-624.

(104) Cf. U. HOLZMEISTER: *Die Passionsliteratur der letzten 6 Jahre* [1909-1914], en *Zts. für Kath. Theol.* [1915], pág. 328-330.

cristo en esta forma, ni aún suponiendo su valor de expiación; ni parece que justificase el milagro la sola finalidad de acusar así externamente el martirio interior de Jesucristo, ni aun puesto en función de una finalidad apologética de mostrar acusadamente la realidad de la naturaleza humana de Jesucristo. Ya que, por otra parte, un sudor de sangre—sudor sanguinolento—es *natural y fisiológicamente posible*, como se verá en la segunda parte de este artículo.

Si normalmente en la fisiología humana estos casos no se dan, es porque en la psicología humana no hay un excitante de tal magnitud que pueda resolverse fisiológicamente en esta forma. Pero en el caso de Jesucristo ¿cabe un excitante psicológico—intelectual y afectivo—de tal magnitud que pueda provocar una reacción de este tipo?

Ya varios Padres buscaron una explicación de mayor amplitud para justificar esta «agonía» y sudor de sangre, que en sólo temor de su Pasión y muerte.

San Jerónimo escribe:

«Contristabatur autem non timore patiendi, quia ad hoc venerat ut pateretur..., sed propter infelicissimum Judam, et scandalum omnium apostolorum, et electionem populi Judaeorum et eversionem miserae Jerusalem» (105).

San Ambrosio dice:

«Ergo pro me doluit, qui pro se nihil habuit quod dolere, et sequestrata delectatione divinitatis aeternae, taedio meae infirmitatis afficitur. Suscepit enim tristitiam meam, ut mihi suam laetitiam largiretur» (106).

San Hilario dirá que la tristeza de Cristo surge en él a causa del escándalo que de él aquella misma noche padecieron los discípulos, y especialmente Pedro, con la triple negación (107).

Se ve, pues, que una interpretación de mayor amplitud cabe, a través del pensamiento de algunos Padres, en las palabras con

(105) M. L. [1884] 26, 205.

(106) M. L. [1887] 15, 1910.

(107) M. L. [1844] 9, 1067-1068.

las que los evangelistas, o Jesucristo mismo, dicen que tiene tristeza, y tristeza de muerte.

Esta misma amplitud en la valoración del texto es sostenida incluso por diversos protestantes «ortodoxos», aunque a veces con matices erróneos. Así, por ejemplo, A. M. Farbairn juzga que la causa de esta «agonía» de Cristo no es su muerte, sino los pecados de los hombres que dan la muerte al Mesías; la incredulidad de Israel; etc. (108); C. M. Cobern sostiene que la causa de la «agonía» es el amor—agonía de amor—, que tenía por causa la traición de Judas, la negación de Pedro, la fuga de los apóstoles (109); A. D. Belden dice que la «agonía» de Cristo en Gethsemaní «tiene espíritu de expiación», y cuyas causas son morales (110). Otras opiniones protestantes manifiestamente erróneas e incompatibles con la cristología católica, no son recogidas en este estudio.

En efecto, en la «agonía» de Jesucristo entran en juego no sólo el motivo de su muerte física, sino otros factores, infinitamente superiores, que son los motivadores fundamentales de esta «agonía» y sudor de sangre.

Es innegable, y al hacer la exégesis de las palabras de la oración de Jesucristo en Gethsemaní se ha visto, que cuando él pedía que pasase de él, si fuera posible, el «cáliz», que este «cáliz» era su Pasión y su muerte. Maldonado ha expresado bien esta conclusión: «Hay que admitir que Cristo temió la muerte; lo cual no podría negarse sin negar la autoridad de la Escritura» (111).

Pero si Jesucristo ve los horrores de su Pasión y muerte, por lo que en un primer impulso (*voluntas ut natura*), pero no incontrolado, sino libremente permitido, deja que su naturaleza—«propasión»—expresé el horror a los tormentos y a la muerte, no excluye esto el que él tuviese presentes otros motivos, incomparablemente superiores, que fueron los que fundamentalmente le

(108) *Studies in the life of Christ* [1881], pág. 239-257.

(109) *Gethsemane*, en *Biblica World* [1920], pág. 139-14 b.

(110) *The spirit of expiation. Expos. Times* [1923-1924], pág. 315-317.

(111) Cf. I. MALDONADO: *Comentarios al evang. de S. Mat.*, B. A. C. [1950], pág. 956.

ponen en «agonía» y le hacen expresar este horrible dolor en una reacción de sudor de sangre. Sólo él podía tener y apreciar en su exactitud estos motivos.

La psicología de Jesucristo es totalmente excepcional, como corresponde a un hombre-Dios. Desde el instante de su concepción, Jesucristo goza para siempre de la visión beatífica (112). Por ella Cristo tiene un conocimiento de todos los hombres, de su vida y conducta, perfecto y exhaustivo (III, q. 10, 2). Este conocimiento, como medido por la misma visión beatífica, por la esencia divina, tiene el modo de ésta, por lo que es perfectísimo, simultáneo y constante (III, q. 10, a. 3), aunque este conocimiento por «beatificar» no es el que entra en la valoración dolorosa del pecado de los hombres (113). «*Nec anima Christi, nec aliquis beatus Deum videns, ex defectibus proximorum tristitiam pati potest*», dice Santo Tomás al hablar de la pasibilidad del alma de Cristo (114).

Además de esta ciencia «beata» tiene el alma humana de Cristo la perfectísima ciencia «infusa» de todo conocimiento natural, lo mismo que todo conocimiento que se manifieste a los hombres por revelación sobrenatural. Sólo no puede tener por ello un conocimiento intuitivo de la divina esencia (III, q. 11, a. 1). Esta ciencia era perfectísima en la inteligencia de Cristo e infinitamente superior a la misma ciencia infusa de los ángeles (III, q. 11, a. 4), aunque teniendo el modo humano (III, q. 11, a. 5).

Por otra parte, en Jesucristo no había ningún movimiento incontrolado. Todo estaba sometido a su razón, lo mismo que ésta a la divinidad. Así dice Santo Tomás, que «el Hijo de Dios, por cierta dispensación antes de su Pasión permitía a la carne obrar y sufrir las cosas que le son propias; e igualmente permitía a todas las fuerzas del alma obrar y sufrir las cosas que le son propias» (III, q. 18, a. 5).

(112) Cf. Pío XII: *Mystici corporis Christi*, A. A. S. [1943], pág. 230; s. Th. III, q. 10.

(113) Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P.: *De Christo Salvatore* [1945], pág. 461-471.

(114) *Compendium theol.* cap. 232. Edic Marietti [1954], pág. 115, n. 492.

Por eso observaba muy bien Maldonado, a este propósito de la «agonía» de Gethsemaní: «Cristo temió de verdad, pero espontánea y libremente; y así, aun cuando hubiese temido la muerte más que la temieron sus mártires, no se podrá decir que fué más tímido que ellos» (115). Y si Jesucristo «lo hubiese querido hubiera recibido también la muerte y los suplicios sonriente y entonando himnos» (116).

Por el misterio de la unión hipostática, el gozo, la gloria, todo lo que beatifica el alma de Cristo era, por disposición divina, contenido en la parte superior del alma sin que derivase a la parte racional e inferior de la misma, a la sensibilidad y al cuerpo (III, q. 14, a. 1 a, d 2).

Así situados estos planos psicológicos del alma de Cristo, es como puede valorarse mejor el problema de su «agonía» y sudor de sangre en Gethsemaní.

Por eso interesa saber qué motivos totales pudieron ser los que vinieron a causar la «agonía» de Jesucristo. Ya que él, por su ciencia sobrenatural podía tenerlos y apreciarlos como nadie.

En primer lugar, hay que rechazar la opinión de algunos herejes, según los cuales Jesucristo en Gethsemaní experimentó y sufrió «la desesperación de los condenados a los tormentos del infierno» (117). Quenstedt decía: «Cristo padeció la muerte eterna y los tormentos del infierno, no posteriormente, sino antes de su misma muerte temporal, en el huerto de los Olivos y en la cruz» (118). Esta doctrina, tomada en su sentido estricto, es errónea y herética, porque ningún justo puede experimentar la desesperación de salvarse, ni los tormentos del infierno (pena de daño), que es la certeza irrevocable de haber perdido por culpa propia la visión de Dios (cf. III, q. 46, a. 6, ad 3). Además, en el caso de Cristo, esto es también absolutamente incompatible por razón de la persona divina.

(115) J. MALDONADO: *Comentarios al evang. de S. Mt.*, B. A. C. [1950], pág. 966.

(116) J. LEBRETON: *La vida y doctrina de Jesucristo N. S.*, ver. esp. [1952], pág. 490.

(117) Cf. F. PRAT: *Jésus-Christ* [1947] II, pág. 329.

(118) Cf. SABATIER: *La doctrine de l'Expiation et son évolution historique* [1902], pág. 46.

Tampoco sería una razón invocar los pasajes de la epístola a los Hebreos, en los que se ensalza a Cristo como Pontífice ideal, precisamente porque, por haber experimentado terribles dolores, puede compadecerse de los pecadores y de los miserables. Así, por ejemplo:

«Pues convenía que Aquel para quien y por quien son todas las cosas, que se proponía llevar muchos hijos a la gloria, perfeccionase por las tribulaciones al Autor de la salud de ellos» (Heb. 2, 10).

«Por esto hubo de asemejarse en todo a sus hermanos, a fin de hacerse Pontífice misericordioso y fiel, en las cosas que tocan a Dios, para expiar los pecados del pueblo. Porque en cuanto El mismo padeció siendo tentado, es capaz de ayudar a los tentados» (Heb. 2, 17, 18).

«Habiendo ofrecido en los días de su vida mortal oraciones y súplicas con poderosos clamores y lágrimas al que era poderoso para salvarle de la muerte, fué escuchado por su reverencial temor. Y aunque era Hijo aprendió por sus padecimientos la obediencia y por ser consumado vino a ser para todos los que le obedecen causa de salud eterna...» (Heb. 5, 7-10).

Sin duda que en el plan de Dios estaba, como dice el autor de la epístola a los Hebreos, el que Cristo, por el dolor, viniese a constituirse por su misma experiencia, en el Pontífice que por excelencia podía comprender las miserias de los hombres, ya que él mismo había experimentado como ninguno el dolor. Pero aquí no se dice *qué dolor* podía ser éste. Y cuyo dolor—motivos del mismo—es el que se trata de investigar en orden a razonar la psico-fisiología de esa «agonía» y sudor de sangre de Jesucristo.

Cuál fuese el motivo fundamental y de magnitudes desbordantes de este dolor y «agonía» de Cristo en Gethsemaní, lo expone S. S. Pío XI.

En la encíclica «Misericordissimus Redemptor», de 8 de Mayo de 1928, dada con motivo de exhortar a la reparación al Sagrado Corazón de Jesús, dice:

«Y si también [«quoque»] a causa de nuestros pecados futuros, pero previstos, se entristeció el alma de Cristo has-

ta la muerte, sin duda que ya entonces se consolaría un tanto por nuestra reparación, cuando «se le apareció un ángel del Cielo» (Luc. 22, 43) para consolar su Corazón oprimido por el tedio y las angustias» (119).

En esta enseñanza de Pío XI, la tristeza de Cristo en Gethsemaní tiene *también* [«quoque»] por causa «*nuestros pecados futuros*, pero previstos». Es decir, no sólo la Pasión y muerte inminentes son causa de su tristeza de muerte, sino que junto con esto—«*también*»—son los pecados de los hombres en cuanto «previstos», es decir, en cuanto están presentes a su conciencia.

Aún es más interesante, por más explícito, el documento del mismo Pío XI, recomendando al Cardenal vicario de Roma que se haga el ejercicio reparador—hora santa—en honor de la «agonía» de Jesucristo en Gethsemaní. Dice así el texto del Papa:

«Entre los sacrosantos misterios de la Redención humana, de la cual es inminente la celebración del XIX centenario, por Nos proclamado, uno de los más conmovedores para todo cristiano que no sea insensible a los dolores de su Señor es el de la agona de Jesús en el Huerto de los Olivos; esto es, cuando aquel Corazón divino, *a la vista espantosa de las iniquidades humanas más aún que de la expiación cruenta que El debía hacer* [valla *vista spaventosa delle umane iniquità più ancora che dell'espiiazione cruenta ch'Egli doveva farne*], se dignó querer probar los terribles afanes de una acerbísima agonía, de la cual, el sudor de sangre no fué más que la externa manifestación, elocuentísima ciertamente, pero desproporcionada ante el contraste del interno martirio: «*Tristis est anima mea usque ad mortem*» (120).

Pío XI enseña a este propósito dos cosas de gran importancia, e íntimamente unidas:

a) Que la «agonía» de Cristo es debida, «más que a la expiación cruenta (Pasión y muerte) que El debía hacer», sin excluirse este motivo («más que a...»), esto se debió «a la vista espantosa de las iniquidades humanas».

(119) A. A. S. [1928], pág. 174.

(120) A. A. S. [1933], pág. 73.

b) Que «el sudor de sangre no fué más que la externa manifestación elocuentísima ciertamente, pero desproporcionada ante el contraste del interno martirio».

En la «agonía», pues, de Jesucristo entraron a producirla diversos motivos. ¿Cuáles fueron éstos? En lo que puede conjeturarse, los siguientes:

1) La terrible gravedad del pecado de los hombres. «La primera causa del dolor *interior* [de Cristo] fueron todos los pecados del génerohumano, por quienes satisfacía padeciendo» (III, q. 46, a. 6). No sólo la gravedad *infinita* de uno solo, sino el volumen casi infinito de todas estas gravedades morales infinitas y veniales.

2) Entre estos pecados, algunos también se le presentaban con especial relieve y ofensa. Tales eran la defección de los Apóstoles, ya predicha en el Cenáculo, a pesar de que ante su anuncio todos le protestaron su lealtad (Mt. 26, 31, 35; Mc. 14, 27, 31). Y cuando «agonizaba» en Gethsemaní, tres veces iba a recomendarles que orasen para «que no entren en tentación»: en la defección y fuga que venía. «En segundo lugar [el dolor de Cristo lo motivó]... principalmente [la defección de] los discípulos» (III, q. 46, a. 6).

3) Como motivo muy especial en este dolor de Cristo estaba la «negación», también predicha, de Pedro (Mt. 26, 33-35; Mc. 14, 29-31 a; Luc. 22, 31-34), al que ya había elegido para su Vicario, y al que le había dado pruebas de singular amor.

4) También estaba angustiendo el alma «agonizante» de Jesucristo la traición de Judas. Cristo, en lo humano, iba a la muerte vendido por uno de los doce apóstoles, los hombres privilegiados, al que en la misma última Cena le había dado muestras, conforme al uso de Oriente, de dilección suma (Mt. 26, 23; Mc. 14, 20; Jn. 13, 26), y al que había confiado incluso parte del mismo sostén material de su vida de apostolado (Jn. 13, 29).

5) Entraba en esta angustia trágica de Jesucristo, Jerusalén, Israel, el pueblo elegido de Dios, que iba a matar a su enviado, el Mesías, cometiendo así horrendo deicidio. También le afectó «especialmente», dice Santo Tomás, «el caso de los Judíos» (III, q. 44, a. 6).

6) También debió de entrar la compasión por la ceguera de Israel a la vista del castigo que, por su deicidio, le aguardaba.

Jerusalén, Israel, era su «patria». Y ya antes, al bajar del monte de los Olivos, el día de su entrada mesiánica en Jerusalén, «lloró» a la vista de la ciudad, porque no había conocido el día de la *visitación* de Dios y por la destrucción de la ciudad, que, como castigo, le aguardaba (Luc. 19, 41-44). Y aun camino del Calvario se compadecerá de las «hijas de Jerusalén» por este castigo (Luc. 23, 27-31).

7) Entraba en esta «agonía» de Jesucristo el desprecio de los hombres a su sangre redentora. En unos, el desprecio sería temporal, en determinadas circunstancias de la vida, pero reintegrándose luego a ellas obtendrían, por su mérito, la salvación. De otros vió definitivamente el desprecio en su sangre: preferían el pecado a su dolor redentor, el Infierno a su Cielo.

8) Manifiestamente entraba en su dolor de «agonía», su muerte. Y esto por una doble valoración de la misma:

a) Una por lo que tiene de separación de alma y cuerpo que, por ser natural, es horrible su separación—muerte—a la naturaleza humana, máxime precedida de la Pasión y género de muerte que le aguardaba. En último lugar, entraba, dice Santo Tomás, «la pérdida de la vida corporal que naturalmente es horrible a la naturaleza humana» (III, q. 46, a. 6).

b) Mas también, y aún más, lo era por otro motivo. Santo Tomás lo ha hecho ver con gran finura de análisis. Jesucristo, dice, se dolió «por la pérdida de su vida corporal propia... Pero la vida corporal de Cristo fué de tal dignidad, a causa de la divinidad que a ella estaba unida, que de la pérdida de la misma, incluso *ad horam*, ha de tenerse un mayor dolor que de la pérdida de la vida de otro hombre por cualquier espacio de tiempo» (III, q. 46, a. 6, ad 4).

c) ¿Cómo *aprehendió—valoró—Jesucristo estos motivos?*

La apreciación que humanamente se puede tener del pecado no sobrepasa generalmente una valoración teórica; es mediante un raciocinio y discurso, en el que se valoran intelectualmente el concepto de la gravedad del pecado. Es verdad que se incluyen los conceptos de infinitud, o cuasi infinitud, en su gravedad, pero no rebasa esto la apreciación del simple discurso elaborado por vía humana. Pero en el caso de Jesucristo la apreciación—valoración—de la gravedad del pecado tiene un *medio* excepcional de

conocimiento, y conforme a él tiene una *valoración* igualmente excepcional de la gravedad que significa el pecado de los hombres. ¿Cuál ha sido ésta?

Basta para ello saber lo que significaba para Jesucristo su ciencia «infusa». Por ella, Jesucristo tuvo un conocimiento «perfectísimo» (III, q. 11, a. 5, ad 1) de todos los hombres. Santo Tomás dice que Jesucristo, por esta ciencia «infusa», conoció «todas las cosas que puede conocer el hombre por virtud del *intellectus agens*, como son todas las cosas que pertenecen a los conocimientos humanos...; y por esta ciencia conoció Cristo [también] todas aquellas cosas que son manifestas a los hombres por revelación divina; sea que pertenezcan al don de sabiduría, sea al don de profecía, sea a cualquier don del Espíritu Santo; todas estas cosas las conoció el alma de Cristo *abundantius et plenius* que los demás» (III, q. 11, a. 1).

Pero no solamente tiene el alma de Jesucristo conocimiento de todas las cosas como simples ideas, sino conocimiento *perfectísimo*, concreto, minucioso, *exhaustivo*. Así dice Santo Tomás:

«El conocimiento de los *singulares* no pertenece a la perfección del alma intelectual según su conocimiento especulativo; sin embargo, pertenece a la perfección del mismo según el conocimiento práctico, que no se perfecciona sin el conocimiento de los singulares... Por lo que para la prudencia se requiere la memoria de las cosas pretéritas, el conocimiento de las cosas presentes y la previsión de las futuras... Puesto que Cristo tuvo la plenitud de la prudencia conforme al don de consejo, se sigue que conoce todas las cosas *singulares* presentes, pretéritas y futuras» (III, q. 11, a. 1, ad 2).

Este conocimiento perfectísimo de Cristo por su ciencia «infusa», en el caso concreto de ver todos los pecados de todos los hombres, en su gravedad, circunstancias y número, ¿puede ser en una visión simultánea?

Cuando Santo Tomás se plantea el problema de cómo todos los hombres en el Juicio final conocerán todas las obras de todos, en mérito o demérito, en número y circunstancias, expone dos opiniones: a) Una decía que todos lo verían «in instanti», en «uno intuitu». Pero si esto se explicaría bien en los bienaventurados, porque lo ven en la *esencia divina*, tratándose de los con-

denados, cuya «inteligencia no está elevada para que puedan ver a Dios», dice que en éstos «est magis difficile» de concebir que lo vean «in instanti». b) Por otra parte rechaza la opinión de los que sostenían que sólo se conocerían los pecados «in genere». Y propone una solución media: «Se verá «non tamen in instanti, sed *in tempore brevissimo*, divina virtute ad hoc adiuvante» (Suppl. III, a. 87, a. 3).

De aquí que Jesucristo, por razón de su ciencia «infusa», recibida al modo humano, pueda conocer todos los pecados de los hombres como *mínimum* en una visión cuasi simultánea.

¿No podría ser en una visión incluso simultánea? Parece lo más probable tratándose del caso de Jesucristo. A lo cual conducen las razones siguientes:

a) Si en el caso del Juicio final, Santo Tomás admite la posibilidad de que cada hombre vea *todas* las obras de los demás —buenas y malas— «tempore brevissimo», lo cual es equivalente para Santo Tomás a ser hecho «in momento», como dice al hablar del Juicio (cf. Suppl. III, q. 88, a. 2, ad 1);

b) si por otra parte, respondiendo a la objeción que el ángel no puede «simul multa intelligere», dice que «intelligere multa ut unum, est quodammodo unum intelligere» (I, q. 58, a. 2, c. y ad 1); añadiéndose a esto, lo que él mismo dice: que Cristo, por su ciencia «infusa», conoció «omnia... abundantius et plenius caeteris» (III, q. 11, a. 1);

c) teniéndose en cuenta que la inteligencia de Cristo, por la unión hipostática es «perfeccionada» (III, q. 5, a. 4, ad 2; In II Sent., dist. 14, q. 1, a. 3, quaest. 6, sol. 4); y que su ciencia «infusa» de los pecados de los hombres es actuada mediante *lumen supernaturale*, como exige la especie sobrenatural infundida; y como el conocimiento formalmente depende más del *lumen* que de la misma *species* infundida (II-II, q. 173, a. 2), *lumen* que, en Jesucristo, estaba infundido, en proporción a la perfección del conocimiento que en él postulaba su unión hipostática;

d) parece poder concluirse de todo lo expuesto el que Jesucristo, por su ciencia «infusa», conociese simultáneamente, mediante una especie sobrenatural perfectísima, unido a un *lumen supernaturale* proporcionado, todos los pecados de los hombres en número, circunstancias y gravedad.

Conocimiento además que fué en Cristo, no sólo especulativo, sino concreto del singular, y cuasi experimental por la acción de los dones del Espíritu Santo, que le hacían no sólo *ver*, sino *experimentar* la maldad y gravedad de este volumen aterrador de pecado.

Si la experiencia de la vida mística hace a los santos valorar las menores imperfecciones como maldades y enormes deformidades, ¿qué hubo de ser la valoración que de todas y cada una de las culpas de los hombres, y en una visión simultánea o cuasi simultánea, tuviese el alma de Jesucristo en Gethsemaní!

d) *¿Cuál fué la intensidad del dolor de Jesucristo en Gethsemaní?*

El dolor y la tristeza afectan como males a la potencia que tiende al bien. Dos males veía Jesucristo: uno físico: su Pasión y muerte; otro moral: el pecado de los hombres. Ambas cosas las veía con una visión exacta. Si lo primero lo veía en toda su refinada crueldad, lo segundo lo veía en su desorbitada maldad. Veía el pecado en toda su infinita gravedad; lo valoraba como sólo El, por su ciencia sobrenatural, podía hacerlo. Y como el amor sigue al conocimiento, y como el conocimiento que Jesucristo tenía de la divinidad era excepcional, así era de excepcionalmente proporcionado el amor a Dios. Y como el pecado se detesta, por caridad, en proporción al incendio de ésta, ya que ésta es unión a Dios; y como la unión de Jesucristo a Dios era hipostática en lo ontológico, e incomprensible en su intensidad, de caridad, de ahí que Jesucristo recibiese en su alma lo que significaba el pecado como mal infinito: contra Dios, contra sí mismo, e infinito en la gravedad de cada uno, y casi infinito por el número y volumen del pecado de la Humanidad. Algo que resulta a nuestra consideración humana indecible, porque es sencillamente incomprensible.

Por otra parte, el dolor que Cristo experimentó en su «agonía» de Gethsemaní, lo mismo que en toda su Pasión, fué libremente querido y medido por la finalidad redentiva, no evitado, desechado o disminuído. Así dice Santo Tomás:

«La magnitud del dolor de Cristo paciente se puede considerar [en cuarto lugar] teniendo en cuenta que la pasión y el

dolor fueron asumidos voluntariamente por Cristo, para liberar al hombre del pecado, y, por tanto, asumió tanta cantidad de dolor, cuanto fuese proporcionado a la magnitud del fruto que de aquí se había de seguir» (III, q. 46, a. 6).

La «tristeza» surgía en Cristo por un mal presente, abstrayendo del futuro, por valorarse en absoluto. Así «pudo el alma de Cristo aprehender algo como nocivo con relación a sí, como fué su pasión y muerte, y con relación a otros, como fué el pecado de sus discípulos...» (III, q. 15, a. 6).

El «temor» lo experimentó Cristo—ya que genéricamente se pueden reducir a estos dos elementos la descripción que del dolor de Cristo en Gethsemaní hacen los evangelistas—, en cuanto veía su Pasión y muerte, aunque inminentes, como algo futuro, ya que el «temor es causado por la aprehensión de un mal futuro». Pero añade Santo Tomás: «La aprehensión del mal futuro, si tiene una certeza absoluta, no causa temor. Por lo que el Filósofo dice, que no hay temor donde no hay ninguna posibilidad de evitar el mal. Pues cuando no hay ninguna esperanza de evitarlo, se aprehende el mal como presente, y así más causa tristeza que temor» (III, q. 15, a. 7). Jesucristo sabía por su ciencia «beata» e «infusa» todo lo que de hecho iba a suceder, por lo que tenía de su hecho una certeza sobrenatural y divina. ¿Cómo compaginar esto con su «temor»?

Es que entran en juego las diversas fuentes de conocimientos que Jesucristo tenía. Si por razón de su ciencia «beata» e «infusa» tenía una certeza absoluta de lo que iba a suceder, por razón de su ciencia «adquirida», este conocimiento podía no llevar a una certeza absoluta. Y al dejar un margen de conjetura o incertidumbre, se abría una puerta al temor: al temor del mal futuro de su Pasión, y temor de los futuros pecados de los hombres. Analógicamente como en él hubo «admiración» teniendo sabiduría (III, q. 15, a. 8).

e) *Extensión psicológica de este dolor.*

Esta tristeza y temor, esta «agonía» de Cristo le afectó a toda su alma. El Papa Inocencio XI condenó la siguiente proposición: «Inferior Christi pars in cruce non communicavit superiori suas

involuntarias iperturbationes» (121). Aunque esta proposición fué condenada por la expresión «involuntarias», conserva igualmente su fuerza.

En efecto ; todo sufrimiento de cualquier tipo que sea, y afecte a cualquier potencia, afecta a toda el alma, ya que en ésta, siendo espiritual y simple, radican todas las potencias. Por lo cual, «si entendemos toda el alma por razón de su esencia, es manifiesto que así padeció toda el alma de Cristo» (III, q. 46, a. 7).

Pero Santo Tomás distingue en el alma humana dos funciones distintas por razón de su inteligencia : «*ratio superior*» y «*ratio inferior*»; sin que sean dos potencias distintas de la misma inteligencia (*De verit.* q. 15, a. 1 y a. 2). Por la primera, la razón mira a las cosas de Dios ; por la segunda, a las creadas. Por eso, si se considera ahora así el alma de Cristo, se ve que Cristo padeció en todas sus potencias inferiores, ya que en todas se operaba algo que era en él causa de dolor (III, q. 46, a. 6). Y si se atiende a estas dos funciones de la inteligencia—*ratio superior* : *inferior*—lo mismo que sus correspondientes modalidades en la voluntad, se ve que igualmente padecía en su alma por razón de estas dos funciones : pues si la «*ratio inferior*» consideraba el pecado en los hombres, por lo que Cristo sufría, la «*ratio superior*», que miraba la ofensa en cuanto hecha a Dios, era motivo en Cristo de valoración dolorosa y de tristeza. Pero si en todo hombre existen estas funciones de la «*ratio superior*» y de la «*ratio inferior*», en Cristo esta «*ratio superior*» tenía otras dos consideraciones : una era la que tiene todo hombre: el mirar de la inteligencia a Dios, sea por ciencia «infusa» sea por simple conocimiento natural ; otra era excepcional : en la «*ratio superior*» de Cristo le confería Dios la visión beatífica. Sólo aquí estaba el sagrario del gozo beatífico en Cristo. Pero por razón de ser comprehensor-viador, quedaba contenido este gozo en esta parte superior del alma (III, q. 46, a. 8). Así este dolor inconmensurable de Cristo le invadía toda el alma, redundando en su organismo. Sólo el gozo «beatífico» quedaba contenido en el psiquismo superior.

(121) Cf. DENZINGER : *Ench. symb.* n. 1339.

f) *El conocimiento «infuso» de Jesucristo y su actualización en la «agonía» de Gethsemaní.*

Pero si Jesucristo tiene un conocimiento perfectísimo de todo por su ciencia «infusa», como se ha visto—se prescinde aquí de su conocimiento «beatífico», ya que éste, en cuanto tal, no es causativo de dolor, por «beatificar»—, ¿cómo se explica que Jesucristo experimente esta «agonía» en Gethsemaní y no la experimente, ya antes, en otros momentos de su vida?

Cabría pensar, aparte siempre de los misterios que en El se realizan por razón de su unión hipostática, que siendo la ciencia «infusa» *habitual* se podría explicar que al no estar estos conocimientos siempre en acto, al pasar ahora, en Gethsemaní, de su estado habitual a la consideración *actual*, al hacerse conscientes, provocaban, permitiéndolo El, esta «agonía».

Si a esto se añade que los dolores previstos en el futuro no revisten todo el horror de lo que ya se presenta como *inminente*, como era su Pasión y muerte a la hora de Gethsemaní, ¿no explicaría ello, ambas cosas—ciencia «infusa» *habitual* y la aprehensión de su Pasión *inminente*—esta «agonía»? Creemos que no.

En primer lugar, si la ciencia «infusa» de Jesucristo era habitual y tenía en el ejercicio de la misma el tránsito de potencia a acto, sin embargo, estos conocimientos que ahora tenía presentes en Gethsemaní también los tuvo presentes en otros momentos de su vida. ¿Por qué entonces en ellos no se produjo el fenómeno de su «agonía»? ¿Es, acaso, que a estos conocimientos tenían que estar conjuntos la inminencia de su muerte? Como una realización de *hecho*, sí, pero como un determinante causal exclusivo, no parece.

Porque si lo primero no explica por qué conociendo Jesucristo todas estas cosas de antemano, sólo en Gethsemaní experimenta esta «agonía», lo segundo, como determinante exclusivo, tampoco explica la producción de esta «agonía» en el Huerto, ya que, como se ha visto, el motivo principal causativo de esta «agonía» no fué la aprehensión inminente de su Pasión y muerte, sino la gravedad del pecado de los hombres. Pues, como dice Pío XI, el dolor de Jesucristo en Gethsemaní se produjo «a la vista de las iniquidades humanas más aún que de la expiación cruenta que El debía hacer».

Por eso, la explicación es compleja, y parece que en ella intervienen las consideraciones siguientes:

a El plan de Dios, que determinó que en esta psicología absolutamente excepcional de Jesucristo, aun teniendo todos estos conocimientos y excitantes de suyo posiblemente causativos de producir, en otros momentos de su vida, otras equivalentes «agonías» como la de Gethsemaní, determinó que se produjese *de hecho* sólo en el Huerto, a la hora de su Pasión inminente.

b La libre determinación de Jesucristo, encuadrada en este plan. Jesucristo, a causa de su unión hipostática, tenía un dominio sobre todas sus actividades. Así dice Santo Tomás: «El Hijo de Dios, por cierta dispensación *antes de su Pasión, permitía* a la carne obrar y sufrir las cosas que le son propias; e igualmente *permitía a todas las fuerzas del alma* obrar y sufrir las cosas que le son propias» (III, q. 18, a. 4). Si antes *no permitió libremente* el que se produjese esta «agonía», es que no estaba en el plan del Padre.

c ¿Por qué lo permite en esta hora? Es un misterio. En lo que se puede ver no se excluye el determinante de la *inminencia* de su Pasión. Jesucristo, salvo en momentos especiales, conservaba la psicología humana en su propia actividad. Cuando a ésta se la anuncia un dolor muy distante de su realización, no reacciona del mismo modo ni con la misma intensidad—horror—que ante la inminencia de un martirio. Jesucristo *libremente* dejó a su naturaleza humana seguir en esta hora la reacción humana. También, aun sabiéndolo de siempre, lloró a la vista de Jerusalén deicida (Luc. 19, 41-44). Pero, como antes se ha visto, este dolor aprehendido de su Pasión no explicaría suficientemente, *de hecho*, la «agonía», ya que en el *motivo total* de ésta, el dolor físico aprehendido de sus tormentos representaban la parte menor.

Por eso creemos que si la *inminencia* de la Pasión puede jugar un papel determinante e integrante de esta «agonía», no es el determinante único ni el más importante; y si conociendo de antemano perfectamente, exhaustivamente, todos los motivos integradores de la «agonía» de Gethsemaní, sólo aquí experimentó *libremente* ésta, la conclusión final a que se llega es a un *misterio*, en el que se conjugan los planes de Dios, la libertad

de Jesucristo y la psicología humana y totalmente excepcional del mismo, por razón de la unión hipostática.

SINTESIS.

Las conclusiones a que llegamos en este estudio exegético-teológico son las siguientes:

1) Jesucristo en Gethsemaní tuvo verdaderamente un sudor sanguinolento.

2) Con toda probabilidad—sentencia ordinaria—fué un fenómeno *natural*.

3) El motivo *total* de esta reacción psico-fisiológica fué la aprehensión de todos los pecados de los hombres, en lo que tenían principalmente de ofensa a Dios; secundariamente era la condenación de los hombres y la aprehensión de su Pasión y muerte.

a) Por eso, ante el volumen desorbitado y aterrador de lo que significa el pecado de los hombre, «el sudor de sangre—como dice Pío XI—no fué más que la externa manifestación, elocuentísima ciertamente, pero *desproporcionada* ante el contraste del interno martirio» (122).

5) Si en el orden puramente humano un disgusto muy profundo puede incluso llegar a producir la muerte, esta valoración perfectísima del pecado de los hombres, junto con la aprehensión de su cruel Pasión e ignominiosa muerte, producían, en el alma—voluntad—de Jesucristo un dolor tan gigantesco y tan desproporcionado a la naturaleza humana, que sólo se explica que Jesucristo no hubiese muerto en Gethsemaní por un *milagro*; milagro que está ya encuadrado en la economía de la unión hipostática. Y, por tanto, en orden a su finalidad formalmente soteriológica en la Pasión y en la cruz.

FR. MANUEL DE TUYA, O. P.

*Profesor de Exégesis de N. T. en la Pontificia
Facultad Teológica de San Esteban
de Salamanca*

(Continuará).

Algunos problemas de actualidad en la Teología Sacramentaria

(A propósito de la XV Semana Española de Teología)

Hace años vienen celebrándose las Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos, organizadas por el «Instituto Francisco Suárez», del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. La sección Bíblica cuenta ya con 16 Semanas: la de Teología con 15. A las primeras reuniones teológicas asistimos alguna vez en plan de curiosos espectadores; pero ahora llevamos participando activamente tres años en estas Semanas de Teología. La última, celebrada en Madrid durante la segunda semana de Septiembre pasado, versó sobre el tema encerrado en el título que hemos adoptado para este trabajo.

Intentamos hacer algunas reflexiones sobre dicha materia para exponer mejor nuestros puntos de vista y comentar algunos problemas suscitados en las sesiones privadas «de estudio y discusión». Muchas veces es imposible precisar los conceptos en medio de una acalorada disputa, y casi siempre quedan sin solventar muchas cuestiones por falta de una argumentación que necesita preámbulos, que entonces no es posible hacer, y documentos que no se tienen siempre a mano. Sin pretensiones de que nuestra exposición sea definitiva, ni de abarcar el vasto panorama de la teología sacramentaria, nos ceñimos a un ligero comentario en torno a dos ponencias de las once que integraban el programa general.

Vamos a prescindir intencionadamente de todos los temas libres que fueron leídos por sus autores y discutidos, según los

casos, por los señores seminaristas (1). También renunciaremos a comentar las discusiones suscitadas el primer día del Congreso a propósito de la *sacramentalidad de la liturgia*, como punto más interesante de la conferencia del P. Joaquín dos Santos, O. P. (2). No es tampoco éste el lugar propio para sopesar las conclusiones a que llegó el Sr. Obispo de Orense, Dr. Temiño Sáiz, al enjuiciar la diversa causalidad específica que atribuye a los distintos sacramentos (3). Omitimos también todo comentario acerca del profundo trabajo del P. Monsegú, C. P., sobre las afinidades y divergencias entre las potestades de orden y de santificación (4). Vamos, pues, a ceñirnos al estudio que hicieron los Padres Francisco de P. Solá, S. J., y Domiciano Fernández, C. M. F., quienes disertaron, respectivamente, sobre los siguientes problemas «*Hasta qué punto puede depender de la potestad de jurisdicción el valor de los sacramentos?*» «*¿Qué supone ya en el simple presbítero y qué le añade el Romano Pontífice al capacitarlo para administrar el sacramento de la confirmación?*» «*¿Cabe discurrir igualmente acerca del sacramento del orden?*» (5).

Previamente queremos declarar que estos trabajos fueron leídos fragmentariamente por sus autores, y que no disponemos acerca de su contenido de otro material que el que nos suministra la memoria infiel a un mes de distancia de la fecha en que oímos a los disertantes. Por consiguiente, más que un ceñido comentario a los referidos trabajos, vamos a hacer unas refle-

(1) Ofrecemos a continuación el nombre de cada uno de los autores y los temas sobre los cuales disertaron: *El Tostado alumno y profesor de la Universidad de Salamanca*, por el Dr. D. Joaquín Blázquez Hernando, presbítero.—*En torno al «neocalcedonismo»*, por el R. P. Joaquín María Alonso, C. M. F.—*La controversia en torno a la teología kerigmática*, por el Dr. D. Andrés Avelino Esteban Romero, Pbro.—*Los avances de la mariología en la encíclica «Ad Caeli Regnam»*, por el Dr. D. José Ignacio Tellechea, Pbro.—*¿Es la gracia santificante una entidad absoluta?*, por el M. I. Sr. D. Manuel Ferro Couselo, Pbro.

(2) P. JOAQUÍN DOS SANTOS, O. P.: *La sacramentalidad, su naturaleza, su función en la Iglesia*.

(3) DR. D. ANGEL TEMIÑO SAIZ: *Es de diversa especie la causalidad de los sacramentos*.

(4) P. BERNARDO MONSEGU, C. P.: *En qué coinciden y en qué se diferencian la potestad de orden y la de santificación*.

(5) Advertimos a nuestros lectores que todas esas comunicaciones serán publicadas en ese día por el «Instituto Francisco Suárez», de igual forma a como viene ocurriendo con las ponencias de las *Semanas* anteriores.

xiones sobre ellos, y sobre las discusiones suscitadas por los semanistas en dicha ocasión.

LA POTESTAD DE JURISDICCION EN LA ADMINISTRACION DE LOS SACRAMENTOS

La primera observación que tenemos que hacer al enjuiciar los problemas que planteó el primer disertante, y que precisa conocer quien desee considerar las cuestiones estudiadas por el P. Solá, se orienta a prevenir a todos acerca del peligro que existe cuando se quiere emplear una terminología que no es plenamente apta para resolver *todos* los problemas que se pueden suscitar en torno a los siete sacramentos. Esta afirmación la podemos justificar con las siguientes reflexiones:

1.—Es cierto que para administrar el sacramento de la *penitencia* se requieren en el ministro dos potestades: la de orden y la de jurisdicción; y que, por consiguiente, son inválidas las absoluciones que pudiera quizá impartir el que recibió la potestad presbiteral, si no posee también simultáneamente la potestad de jurisdicción.

En esta materia resulta innegable la interferencia de ambos poderes sagrados: no basta ni la plena potestad de orden, ni tampoco es suficiente por su parte la de jurisdicción; es preciso que concurren ambas en el mismo sujeto. En esto aceptamos totalmente el planteamiento que el P. Solá formula en el título de su trabajo.

2.—Pero respecto del sacramento del *matrimonio* no puede plantearse en la misma forma el problema; ya que en este caso el presbítero que preside la ceremonia no es ministro del sacramento, sino que corresponde a los novios la función activa del mismo. Por consiguiente, en la administración del matrimonio, ni el sacerdote realiza una función jurisdiccional (sino que tan sólo asiste como testigo de primera categoría en la celebración del contrato sacramental), ni tampoco la ejecutan el hombre y la mujer que activamente intervienen en la posición del signo sensible causativo de la gracia. Esa es la razón de que puedan

celebrarse matrimonios válidos entre bautizados (que son sacramento) sin que intervenga para nada el presbítero (6).

Resulta, pues, inadecuado hablar de potestad de la jurisdicción para intentar explicar la invalidez de los matrimonios que se celebran sin guardar la forma canónica de los mismos, que requiere la presencia del sacerdote debidamente autorizado para ello (7).

3.—Para la válida administración del sacramento de *la extrema unción* es doctrina teológicamente cierta, que se requiere «ad validitatem», no un óleo cualquiera, sino precisamente un óleo que haya sido consagrado por el Obispo; y hoy nadie pone en duda el que, con indulto pontificio, pueda realizar esta bendición consecratoria el simple presbítero (can. 945). Mas del hecho cierto de que el presbítero necesite autorización pontificia para bendecir los óleos, no se deduce que su potestad de orden (ya que esa función es fruto del carácter presbital) pueda ser mediatizada por la potestad de jurisdicción; en este caso no se trata de transmitir al sacerdote un poder jurisdiccional que 'e constituya en ministro apto para realizar dicha consagración. ni tampoco se puede considerar la decisión pontificia, por la que se concede ese ministerio, como un acto de carácter estrictamente jurisdiccional. Lo que en estos casos ocurre es una transmisión, por parte del Vicario de Cristo al presbítero, de cierta potestad sacramental con la que se lleve a cabo la conveniente disposición de la materia, que ha de servir para el sacramento y que, por ordenación superior, debe ser antes consagrada.

Por consiguiente, si queremos llamar *jurisdiccional* a la disposición pontificia por la que se faculta al presbítero para bendecir los óleos, entonces aprobamos ese modo de enfocar el

(6) «Si no se puede tener o no se puede acudir sin incomodidad grave a ningún párroco, u Ordinario, o sacerdote delegado que asistan al matrimonio a tenor de los cánones 1095 y 1096, en peligro de muerte es válido y lícito el matrimonio celebrado ante testigos solamente; y también lo es fuera del peligro de muerte si prudentemente se prevé que aquel estado de cosas habrá de durar por un mes» (can. 1098).

(7) Aunque la asistencia del sacerdote al matrimonio no implica jurisdicción, sin embargo, para bastantes efectos quiso la Iglesia que ambos asuntos se rigieran por las mismas normas disciplinarias. La *Comisión Interpretete*, en su declaración del 26 de Marzo de 1952, sobre la aplicación al matrimonio del can. 209, ofrece a este respecto un ejemplo bien elocuente. Cfr. A. A. S., XLIV (1952), 497.

• problema y reconocemos que existe interferencia entre las dos potestades de jurisdicción y de orden. Pero debemos aceptar también, como verdad inconcusa, que la administración de la extrema unción es un acto exclusivo de la potestad de orden, y que la bendición de los óleos se lleva a cabo mediante el ejercicio de un *sacramental* que puede ser realizado por el presbítero sólo cuando el Papa le autorice para ello.

4.—Más aguda pudiera aparecer, a simple vista, la dificultad que suscita el sacramento de la *confirmación*; ya que, además de renovarse los problemas surgidos acerca de la extrema unción, ocurre que, si bien su colación es atributo del Obispo como ministro ordinario, sin embargo el Papa puede constituir en ministro extraordinario del mismo al simple presbítero (cosa que de hecho acaece de forma más o menos estable) (8). En realidad de verdad tampoco creemos que en esta materia la acción del Papa, por la que se concede a los presbíteros semejante atribución, sea de tipo estrictamente jurisdiccional; y mucho menos aún nos atreveríamos a suscribir la afirmación de que cuando el sacerdote administra la confirmación ponga en juego dos potestades sagradas: una, la de orden (que tiene recibida por la sagrada ordenación), y otra, la de jurisdicción (recibida por delegación pontificia). Juzgamos que en este caso el Papa cumple ciertos requisitos que, por voluntad de Cristo, son previos para que el simple sacerdote pueda ejercer libre y válidamente una potestad de orden con miras a causar eficazmente los efectos sacramentales que son propios de la confirmación.

Solamente podemos decir que la potestad de jurisdicción impida al presbítero poner en práctica el orden recibido, si consideramos como de tipo *jurisdiccional* esa autorización que debe recibir del Papa para administrar válidamente el sacramento.

5.—Con *el orden* ocurre algo singular. Por concesión del Papa existen bastantes presbíteros que pueden, hoy día, conferir la tonsura y las cuatro órdenes menores; parece que no repugna lo más mínimo que el mismo Pontífice pueda autorizar para administrar el subdiaconado. Históricamente es innegable que, con autorización pontificia, hubo bastantes casos de orde-

(8) Haremos después mención de los documentos eclesiásticos en los que se conceden estas prerrogativas a los presbíteros.

naciones diaconales llevadas a cabo por simples sacerdotes (9); también se han descubierto recientemente unas Bulas de Bonifacio IX y Martín V, en las que se les concede igual autorización para conferir el presbiterado. Para todos estos casos, coinciden los autores en exigir, como necesaria para la validez de dichas órdenes, una autorización previa del Vicario de Cristo. Se plantea, pues, el siguiente interrogante: esta intervención pontificia, ¿supone una interferencia jurisdiccional en el ejercicio válido de la potestad de orden?

Discurriendo de una forma análoga a como hicimos acerca de los sacramentos precedentes, nos inclinamos por la respuesta negativa. La intervención pontificia de que hablamos, cuando se trata de la colación de las órdenes que son sacramento, tiene por objeto solamente autorizar el válido ejercicio de una potestad de orden que ya reside en el presbítero, pero que está como ligada y dependiente de la voluntad del jerarca supremo; mas no cabe hablar, para explicar este acontecimiento, de una ampliación de potestad en el presbítero, ni tampoco de una intervención propiamente jurisdiccional de parte del Romano Pontífice. Después explicaremos la naturaleza de la intervención pontificia cuando se trata de autorizar a los que carecen del carácter episcopal para conferir las órdenes que no son sacramento.

6.—Por el simple hecho de celebrar la Santa Misa, todo sacerdote está autorizado para repartir *el pan eucarístico como sacramento*, tanto durante la Misa, como inmediatamente después de ella. Mas, por ley positiva de la Iglesia, para administrar este sacramento en otros tiempos o momentos del día se precisa la licencia, al menos presunta, del rector eclesiástico a cuya custodia esté encomendado el sagrario de donde se toman las especies sacramentales que los comulgantes recibirán (10).

Es ocioso plantear, por este motivo, la cuestión de si la intervención de ese rector eclesiástico puede llamarse jurisdiccional o no. Nadie duda, además, que aún sin ese permiso, e

(9) Probaron esto con abundantes documentos los PP. Solá y Domiciiano, y deseáramos que en las Actas que se publiquen del Congreso apareciera copia de los mismos, sobre todo de la Bula de Inocencio VIII.

(10) Cfr. can. 846.

incluso en contra del mismo, es válido el sacramento administrado y recibido en tales condiciones. Por consiguiente, no cabe la pregunta de si la potestad de jurisdicción es capaz de invalidar la de orden en lo que se refiere a la administración del sacramento eucarístico.

7.—Aunque la colación del *bautismo* sea una función ordinaria del sacerdote, que está reservada por el Derecho al párroco (11), nadie discute al diácono el poder de hacerlo solemnemente como ministro extraordinario (12); todos conceden, además, que cualquier hombre o mujer puede realizarlo siempre válidamente, e incluso que les es lícito dicho ejercicio si concurren causas justificantes (13).

Pero, aunque el ejercicio lícito de este sacramento esté reservado al párroco, no podemos considerar dicha cláusula como invalidante; y, por consiguiente, huelga la pregunta, a este respecto, de la posible nulidad por defecto de jurisdicción en cualquier género de ministros. Ha sido tan amplia la generosidad del Autor de los sacramentos, que no permite, por cuanto al bautismo se refiere, que se establezcan por los hombres condiciones que excedan los límites de la esfera moral.

Como *conclusión* del precedente examen nos parece justo recalcar que no cabe discutir sobre la supuesta interferencia de la potestad de jurisdicción, tomada en su significación más propia, para el valor de los sacramentos, si exceptuamos el sacramento de la penitencia; y que, por consiguiente, para explicar los problemas que la doctrina sacramentaria suscita, es preciso usar una terminología que esté de acuerdo con la naturaleza propia de cada uno de ellos.

POTESTADES QUE SE REQUIEREN EN EL MINISTRO DE LA PENITENCIA

En las sesiones de discusión de la Semana Teológica a que nos referimos, se planteó una dificultad respecto, precisamente, del sacramento de la penitencia, que nos dará pie para insistir,

(11) Cfr. can. 738.

(12) Cfr. can. 741.

(13) Cfr. can. 742.

en las páginas que siguen, sobre lo que allí quisimos decir, y quizá no logramos hacer comprender claramente.

Propugnaban algunos que en la ordenación presbiteral recibe ya el sacerdote, suficientemente completa, la facultad para absolver de los pecados; la potestad de jurisdicción de que suelen hablar los canonistas al estudiar este sacramento—decían con cierto desdén malicioso algunos teólogos—es solamente un requisito de derecho eclesiástico, que es preciso tener en cuenta, claro está, pero que no tiene otro alcance sino el de permitir al ordenado el válido ejercicio del poder que, en toda su plenitud, se le confirió ya en el momento de administrarle el orden presbiteral. Una vez puestos en este plano doctrinal, se pretendía explicar el hecho de la reservación de ciertos pecados, diciendo que en esos casos el reservante, o bien retiraba al sacerdote la facultad recibida sobre ellos el día de la ordenación, o bien intentaba significar, por esa práctica, su voluntad de desligar para ciertos pecados, y no para otros, el poder de absolver recibido con el presbiterado.

En este supuesto, la potestad de jurisdicción vendría a constituir una especie de «conditio sine qua non» en la validez del sacramento, y nunca una verdadera potestad con causalidad propia y eficiente en la administración del mismo.

Esta misma preocupación doctrinal inquietó ya, en tiempos lejanos, a algunos teólogos, como por ejemplo, Durando (14) y Billuart (15), y actualmente la propugna el P. Emilio Sauras (16). En esta misma Revista dedicó al problema unas páginas el P. Sabino Alonso (17); nosotros también la hemos enjuiciado en otro lugar desde el punto de vista jurídico (18). Creemos, pues, que merece la pena detenernos una vez más a considerarlo.

1.—Existen varios sacramentos que no puede administrar válidamente el presbítero si no obtiene antes una autorización especial de los jefes superiores: para ordenar y confirmar

(14) DURANDO: *In IV Sent.*, dist. XIX, q. II; Lugduni, 1563.

(15) BILLUART: *Cursus Theologiae*; *De Sacramento Poenitentiae*, disert. VI, a. II, § I; Parisiis, 1872.

(16) SAURAS: *El Cuerpo Místico de Cristo*, cap. IV, § 3, pp. 683-700.

(17) SABINO ALONSO: *El ministro del Sacramento de la Penitencia*, art. en «La Ciencia Tomista», vol. 44 (1931), pp. 158-163.

(18) ALONSO LOBO: *Laicología y Acción Católica*, P. I, cap. IV, p. 94, nota 31.

debe alcanzar la facultad del Romano Pontífice (19); y por lo que se refiere a la penitencia es preciso que obtenga del Ordinario la delegación oportuna (20). Esto, que sin duda pende de una ordenación divina, hizo pensar a los protestantes, e incluso a algunos católicos, si no obedecería a un oculto temor por parte de aquellos de que los presbíteros alcanzasen demasiada preponderancia en la Iglesia, con menoscabo de la supremacía papal y de la autoridad de los Obispos.

Debemos a este propósito responder que precisamente, por lo que a la penitencia se refiere, la historia eclesiástica nos obliga más bien a pensar lo contrario. Es cosa cierta que durante los cuatro primeros siglos apenas administraba este sacramento otra persona que el Obispo; y ello por varias razones de tipo práctico: era entonces menos frecuente la confesión auricular; los Obispos se creaban entonces en mayor abundancia que hoy día, si consideramos el número relativo de fieles; los demás clérigos no poseían en aquellos tiempos la formación doctrinal que hoy logran y que es necesaria para el digno ejercicio de tan santo ministerio. Por consiguiente, más que exaltar la categoría jerárquica del Papa y de los Obispos frente a los simples presbíteros, lo que enseña la evolución histórica de este sacramento es una gradual ascensión de los últimos a función sagrada que no siempre ejercieron.

2.—Cuando, en el siglo V, el número de fieles y de iglesias creció en proporciones sorprendentes, y no se amplió correlativamente el número de Obispos, creyeron éstos necesario enviar como lugartenientes suyos para determinadas regiones a ciertos presbíteros, con el encargo y la autorización de practicar, entre los fieles de las comunidades alejadas del radio de acción episcopal, los oficios sagrados que hasta entonces estaban reservados casi exclusivamente a ellos: celebrar Misa, bautizar y absolver a los pecadores.

Este hecho nos proporciona un elemento muy importante para elaborar la doctrina teológico-canónica sobre el sacramento de la penitencia: cuando principiaron los sacerdotes a administrarlo lo hacían en virtud de la potestad de orden que tenían, pero también respaldados con otro poder sagrado que recibían

(19). Cfr. cc. 951; 782.

(20) Cfr. cc. 874-876.

del Obispo y que hoy podemos llamar, empleando una terminología muy elaborada, poder de jurisdicción sacramental.

Así como Jesucristo ordenó de sacerdotes a sus apóstoles después de la cena pascual, cuando les dijo: «Haced esto en memoria mía» (21), y una vez resucitado, como enseña el Tridentino, les confirió plenos poderes de perdonar pecados con aquellas solemnes palabras: «Recibid el Espíritu Santo; a quienes perdonáreis los pecados les serán perdonados, y a quienes se los retuviéreis quedarán sin perdonar» (22), así también hoy día los Obispos proceden en primer lugar a crear presbíteros y después, sirviéndose de un acto distinto, les comunican la potestad de jurisdicción, para que con ambas facultades queden habilitados plenamente para la administración del sacramento de la penitencia.

3.—También a este propósito algún congresista suscitó en las discusiones una dificultad, que si bien tiene poco valor, no queremos nosotros dejar de considerar en este trabajo.

Al finalizar la ordenación presbiteral, el Pontifical Romano pone en boca del Obispo unas palabras en las cuales se autoriza al neo-presbítero primero para que pueda celebrar Misa y después para que absuelva de los pecados (23). Ahora bien: si respecto de la Misa esa intimación del Pontífice tiene únicamente un valor *declarativo* de lo que al ordenado corresponde y también *permisivo* para autorizar al sacerdote el libre ejercicio de la orden recibida, parece que debe ser del mismo género la advertencia que le hace respecto al ministerio de la confesión; y por consiguiente debemos suponer que la potestad de jurisdicción ya se había recibido simultáneamente con la de orden en el momento en que el Obispo impuso sus manos sobre el ordenando y pronunció la fórmula sacramentaria (24).

(21) Cfr. Luc., 22, 19.

(22) Jo., 20, 22; cfr. Conc. Trid., Sess. XIV, cap. 1: Denz. 894.

(23) He aquí en su original las palabras textuales del Pontifical Romano: «*Accipe potestatem offerre sacrificium Deo, missasque celebrare, tam pro vivis quam pro defunctis*». «*Accipe Spiritum Sanctum; quorum remiseritis peccata, remittuntur eis; et quorum retinueritis, retenta sunt*».

(24) Declaró el Papa Pío XII en la Const. *Sacramentum Poenitentiae* que la única materia esencial en la ordenación presbiteral es la imposición de manos y la forma contenida en el prefacio que pronuncia a continuación, cuyas palabras principales son las siguientes: «*Emitte in eum quæsumus, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exequendi septiformis gratiae tuae munere roboretur*» (Cfr. Constitución del 30 Nov. de 1947; AAS, 40, 7 ss.).

Que no es éste, sin embargo, el sentido real de aquellas manifestaciones del Pontífice se deduce de las siguientes consideraciones.

Antiguamente los sacerdotes se creaban a medida que las necesidades concretas de las almas los exigían (25); cuando el Obispo ordenaba a alguno lo hacía pensando ya en la misión particular para la que era destinado. De ahí la costumbre de publicar, incluso durante el rito sagrado, el *título* u oficio que justificaba la creación del nuevo presbítero a cuyo servicio debía consagrar toda su vida, y del cual podría obtener el beneficio correspondiente para socorrer sus propias necesidades temporales (26). Como el principal de los ministerios sacerdotales era la celebración de la Santa Misa, se explica muy bien que el Obispo lo señalara, no sólo como derecho del nuevo levita, sino también como obligación aneja a su carácter sagrado (27).

Sabemos ya que las palabras solemnes del Obispo: «Recibe la potestad de ofrecer sacrificios a Dios y de celebrar Misas», no tienen un valor *causal*, sino únicamente un sentido *declarativo* y *permisivo*. Pero ¿ocurre lo mismo respecto de la fórmula paralela que el Pontífice emplea poco después: «Recibe el Espíritu Santo; a aquellos a quienes perdonáreis los pecados, les serán perdonados, y a aquellos a quienes los retuviéreis, les serán retenidos»?

Esta fórmula tuvo antiguamente un significado diverso al que posee hoy día. En los primeros siglos era precisamente el momento y la manera normal de comunicar una verdadera potestad sagrada para que, unida al orden presbiteral, dejase al sacerdote en condiciones de poder ejercer el ministerio de confesión respecto de las almas a cuyo servicio religioso debía consagrarse.

(25) La Iglesia aún sostiene en principio esta doctrina al disponer que «no se ordene a ningún secular, si no es necesario o útil a las iglesias de la diócesis, a juicio del Obispo propio» (can. 969, § 1).

(26) Aunque con alguna modificación, también se exige actualmente, a los que van a recibir órdenes mayores (can. 974, § 1, 7º), el *título* canónico, que se regula por el can. 979 y ss.

(27) Por disposición positiva de la Iglesia, todos los sacerdotes que deseen celebrar en iglesias distintas de aquella a la que normalmente están adscritos por su Ordinario, deben presentar a los rectores de las mismas el documento que familiarmente ha dado en llamarse «celebreto», y que es un certificado en el que se acredita la condición sacerdotal de la persona que pide celebrar, y en el que se hace constar que está exenta de toda clase de censuras por las cuales debiera prohibírsele la celebración de la Santa Misa (cfr. can. 804).

Lo que en otro tiempo servía para nombrar el jefe espiritual que debía gobernar cierto grupo de fieles, y era a la vez el medio normal para comunicar la potestad de jurisdicción sacramental, hoy ha pasado a ser una simple ceremonia litúrgica, que recuerda lo que antes estuvo en uso, pero que ni supone recibida ya la potestad jurisdiccional, ni tampoco la confiere realmente a las personas sobre las cuales recaen, a pesar de que las palabras del Obispo parezcan decir lo contrario.

La potestad sagrada de jurisdicción sacramental se obtiene de ordinario con posterioridad a la ordenación sacerdotal: o bien cuando se recibe un oficio al que va aneja por derecho la facultad de oír confesiones (can. 873), o bien por delegación voluntaria hecha a tenor de las leyes eclesiásticas (can. 874 ss.).

4.—Que la potestad de orden sea insuficiente para absolver, y que la de jurisdicción sólo tampoco baste para constituir a uno en ministro del sacramento, es doctrina teológica enseñada unánimemente por los escritores eclesiásticos de todos los tiempos; enseñanza que además ha sido canonizada en forma solemne por la Iglesia.

Santo Tomás afirma que «de necesidad de este sacramento es, no sólo que el ministro esté dotado de la potestad de orden, sino también que tenga la de jurisdicción. Por donde así como quien no sea sacerdote carece de la facultad para conferirle, así tampoco es ministro hábil del mismo el que no tenga la potestad de jurisdicción» (28). Cuando la misma Iglesia proclamó esta verdad en el Concilio de Trento, cuidó también de explicarnos el porqué de tal disposición divina: «Como quiera que la naturaleza y condición del juicio—son sus palabras—exija que la sentencia sólo se pronuncie sobre los súbditos, existió siempre en la Iglesia de Dios la íntima persuasión, y este Sínodo la confirma como verdad indiscutible, que no tiene valor alguno la absolución dada por el sacerdote a un penitente sobre quien no posee jurisdicción ordinaria o subdelegada» (29). Con muy parecidas palabras enseña esta misma doctrina el Código de Derecho Canónico: «Para absolver válidamente de los pecados se requiere en el ministro, además de la potestad de orden,

(28) Suppl., q. 8, a. 4.

(29) Conc. Trid., Sess. XIV, cap. 7: Denz. 903.

también la potestad de jurisdicción, ordinaria o delegada, sobre el penitente» (30).

5.—Creemos que ningún autor católico podrá negar la doctrina precedente, aun cuando para explicarla prefiera distintas fórmulas. Pero la diversidad de sentencias nace al tratar de explicar el modo de obtener y el cuándo se reciben esas dos potestades.

Según dejamos indicado al principio, existía una corriente fuerte entre los asistentes a la Semana Teológica última en favor de la recepción simultánea de ambas potestades en el momento de la ordenación presbiteral, y causada precisamente por el mismo sacramento del orden. En esta concepción ideológica el signo sacramental daría origen a la doble potestad de orden y de jurisdicción; la intervención ulterior de la Iglesia, por la que se conceden a los sacerdotes licencias ministeriales para el fuero interno de la penitencia, tendría tan sólo el valor de un «visto bueno» orientado a autorizar el ejercicio de unas potestades que ya poseía realmente el sujeto activo del sacramento.

De ser lógicos con esta postura doctrinal, deberían sus propugnadores concluir asimismo que la autorización concedida por la Iglesia en estos casos afectaría solamente a la *licitud*, y que existiendo una grave necesidad, aun fuera del peligro de muerte, la absolución dada por el que no recibió aquella licencia no sólo sería válida, sino también *licita*. Se impondría con igual rigor y evidencia la doctrina que afirmara tener un valor meramente *declarativo* el canon que autoriza a todos los sacerdotes para absolver a cuantos se hallen en peligro de muerte (31), y sería ridícula la interpretación que los canonistas unánimemente hacen del mismo, atribuyéndole una eficacia y un poder eficiente y causativo de la jurisdicción sagrada (32).

Con bastantes años de anticipación discutieron ya este problema ciertos teólogos, entre los cuales hay algunos que se esfuerzan en hacer solidarios de la idea apuntada nada menos que a figuras como la de Santo Tomás, Escoto, Suárez, etc. Pero el progreso que se ha logrado ya en estas materias y tam-

(30) Cfr. can. 872.

(31) Cfr. can. 882.

(32) Cfr. SAURAS, l. c. pág. 687.

bién ulteriores documentos eclesiásticos sobre ella, permitieron, principalmente a los canonistas, elaborar una doctrina más exacta e inclinar la balanza por la tesis opuesta.

Creemos, pues, que la doctrina jurídica actual de la Iglesia en estos problemas tiene ya suficiente fuerza para obligarnos a pensar que son realmente distintas las dos potestades sagradas que deben adornar al ministro de la penitencia; que ambas deben coincidir al mismo tiempo en el sujeto que absuelve; que nacen en momentos distintos y por medios diferentes; y, finalmente, que pueden subsistir aisladamente una de la otra. Si, por derecho divino, el poder de orden es perfecto y total para el logro de algunos fines sagrados (como por ejemplo para la realización del sacrificio eucarístico y la administración de la extrema unción), sin embargo es incompleto para otras actividades santas (v. gr. para administrar el sacramento de la penitencia); y correlativamente debemos afirmar que la potestad de jurisdicción es absoluta y perfectamente suficiente ella sola para algunas materias (como son las que caen bajo los atributos del régimen y del magisterio), pero no es completa para el fuero interno sacramental.

La legitimidad de las precedentes afirmaciones está respaldada por la actual norma disciplinar de la Iglesia, que no sólo prescribe la coexistencia en el ministro de las dos potestades (33), sino que explica también su origen diverso y las vicisitudes contrarias que una y otra pueden experimentar. Oigamos lo que dice el can. 109: «Los que son admitidos en la jerarquía eclesiástica no lo son por el consentimiento o llamamiento del pueblo o de la potestad secular, sino que son constituídos en los grados de la potestad de orden por la sagrada ordenación; en el supremo Pontificado, por el mismo derecho divino, cumplida la condición de la elección legítima y de su aceptación; en los demás grados de la jurisdicción, por la misión canónica». Ya había dicho esto mismo Santo Tomás con las siguientes palabras: «La potestad espiritual es doble: una sacramental y otra jurisdiccional; la primera se confiere por medio de la consagración (y es la de orden), y la segunda por la simple misión hecha por el Superior» (esta es la de jurisdicción) (34).

(33) Cfr. can. 872.

(34) II-II, q. 39, a. 3. Cfr. Suppl. q. 25, a. 2 ad 1.

Por consiguiente, la potestad sacramental que se requiere para absolver se obtiene por la ordenación presbiteral; y la de jurisdicción, que es igualmente necesaria para colaborar en el mismo fin, se alcanza por delegación de quien la posee por derecho nato. Estas dos realidades sagradas son distintas, se engendran por medios diferentes, puede darse prioridad y posterioridad en cuanto al tiempo de su generación, e incluso es fácil concebir la existencia de sujetos en quienes radique una de ellas sin que coexista la otra (35); mas deben acumularse en la misma persona para que podamos tener el ministro legítimo de la penitencia.

Vamos a ilustrar estas afirmaciones con algunos ejemplos: Nadie puede negar al Papa la facultad de constituir párroco de cierto territorio a un diácono (36); desde el momento que esa persona tomara canónica posesión de dicho oficio sagrado (37) alcanzaría la potestad de jurisdicción con derecho a poder ejercerla dentro de los límites de su feligresía sobre todos los fieles, y fuera de esos límites sólo sobre sus súbditos (38); mas no estaría capacitado para administrar el sacramento de la penitencia, por carecer precisamente de la potestad de orden que se confiere por el presbiterado. Se dió algún caso en los primeros siglos de la Iglesia, y en principio no hay repugnancia para que el ejemplo pueda repetirse, de laicos o clérigos inferiores que fueron nombrados sucesores de Pedro antes de recibir el presbiterado; esas personas obtenían, por derecho divino, la suprema jurisdicción sobre toda la Iglesia, incluso con la facultad para delegarla, sin que de hecho pudieran ejercerla

(35) Oigamos cómo se expresa, hablando sobre el particular, el P. REGATILLO: «Jurisdictio datur extra ordinationem, per externam concessionem a competente superiore ecclesiastico factam... Juxta aliquos, in ordinatione vi ordinis tribuitur cuivis sacerdoti jurisdictio inchoata, quae ab Ecclesia completur quando illi assignantur subditi. Sed communior sententia id negat, quia hae duae potestates sunt omnino distinctae ac separabiles... Ad absolvendum a venialibus, etiam requiritur jurisdictio, eaque non datur per ipsam ordinationem»; cfr. *Jus Sacramentarium, De poenitentia*, n. 424; Santander, 1949.

(36) Si bien para ello tiene que dispensar de la ley que él mismo ha formulado en el can. 453. Siendo el Papa el autor de la ley eclesiástica no hay dificultad ninguna para que pueda relajar su cumplimiento en algún caso especial (can. 80).

(37) Cfr. can. 461.

(38) Cfr. cc. 873; 881.

válidamente por sí mismos en el fuero sacramental, por carecer del presbiterado.

Estos casos pregonan elocuentemente la separabilidad de dos potestades sagradas que, por voluntad de Cristo, son distintas realmente y que pueden disociarse en muchos casos, tanto por lo que se refiere a las materias sobre las que recaen, como por lo que atañe a los sujetos que las detentan.

6.—El argumento que sirve de baluarte más fuerte a los autores que sostienen la opinión contraria está basado en la facultad que compete a todos los sacerdotes, aunque no estén aprobados para oír confesiones, de absolver «in articulo mortis». Ya dijimos que esta misma cuestión preocupó a algunos teólogos antiguos; vamos a escoger tan sólo a dos, para ver cómo se la plantearon y qué solución le dieron.

Pregunta Durando si *cualquier sacerdote puede hacer uso de las llaves respecto de cualquier fiel* (39). Después de reconocer que existen dos opiniones encontradas, él se inclina por la que niega que la Iglesia pueda impedir a los sacerdotes la facultad de impartir la absolución sacramental sobre los fieles moribundos; y funda su afirmación en este curioso argumento: «porque si bien es cierto que Jesucristo encomendó los fieles a San Pedro, y nadie tiene poder sobre ellos sino en cuanto lo recibe de éste, sin embargo, en las circunstancias a que nos referimos, no prevalece el privilegio de Pedro, al cual le fué concedido, no para destrucción, sino para edificación...; consiguientemente, en esa hipótesis el Papa perdería su privilegio y entonces deberíamos recurrir a la finalidad que Cristo intentó alcanzar cuando instituyó el poder de las llaves, al que no se resiste ningún pecador y ningún pecado» (40).

Esta argumentación imprecisa y fluctuante de Durando fué mejorada notablemente por Billuart (41), cuando trata de explicar una frase de Santo Tomás, que parece dar la razón a los que únicamente hacen depender todo de la sagrada ordenación; la expresión del Santo Doctor es ésta: «*Ecclesia acceptat ut*

(39) DURANDO: *In IV Sent.* dist. XIX, q. II: «Utrum quilibet sacerdos possit uti clave in quemlibet?».

(40) Cfr. *id. ibid.* n. 17.

(41) BILLUART: *Cursus Theologiae, De Sacramento Poenitentiae*, dissert. VI, a. VIII: «De jurisdictione in articulo mortis, sive utrum poenitens possit absolvi in fine vitae a quolibet sacerdote?».

quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis» (42). Pregunta a este respecto el comentarista si podría el Romano Pontífice negar al presbítero ese poder, y responde de esta forma terminante: «Atendiendo tan sólo a su potestad (pontificia), no hay duda que puede hacerlo; pero considerando al mismo tiempo su infalibilidad y la asistencia del Espíritu Santo de que goza, hay que responder que no puede hacerlo. Sería un error intolerable y pernicioso—continúa el mismo autor—que se retirase esa jurisdicción en peligro de muerte, por originarse con ello un grave perjuicio para las almas. Por consiguiente—concluye—es preciso afirmar que «in sensu diviso» el Papa puede hacer eso; pero «in sensu composito», o sea, debiendo estar de acuerdo la infalibilidad y la asistencia del Espíritu Santo con la potestad suprema que el Papa ostenta, no puede concebirse esa disposición pontificia» (43).

Los canonistas expresarían esta misma doctrina con unas palabras quizá más claras y no menos precisas que el «sensus compositus» y el «sensus divisus», haciendo esta distinción: el Romano Pontífice *de derecho* podrá negar la jurisdicción a cualquier presbítero en esos casos extremos; pero *de hecho* no lo hizo en ninguna época de la historia, y hoy día la concede ampliamente en el can. 882, que dice: «En peligro de muerte, todos los sacerdotes, aunque no estén aprobados para oír confesiones, absuelven válida y lícitamente a cualesquiera penitentes de toda clase de pecados y censuras, por muy reservados y notorios que sean, aunque se halle presente un sacerdote aprobado». Existe, pues, para estos casos una delegación expresa de la potestad de jurisdicción en favor de todos los sacerdotes, hecha «semel pro semper» por el Papa cuando promulgó el Derecho eclesiástico (44).

7.—Queda por considerar la doctrina teológico-canónica sobre la *reservación de pecados*, para poder obsequiar con una

(42) Suppl., q. 8, a. 6.

(43) BILLUART, l. c.

(44) No es este el único caso de delegaciones «a jure». Sabemos también que la misma Iglesia transmite la delegación, por medio del Derecho, cuando existe error común o duda positiva y probable (can. 209); es ese el medio de que se sirve para habilitar convenientemente a los sacerdotes que hacen un viaje marítimo (can. 883) o aéreo (cfr. Motu Proprio de Pio XII *Animarum studio* del 16 de Diciembre de 1947; A. A. S., XL, p. 17).

respuesta adecuada a los que plantearon los interrogantes doctrinales de que al principio hicimos mención.

Deciara la Iglesia en el canon 893 que los que por derecho ordinario pueden conceder la potestad de oír confesiones, pueden también avocar a sí algunos casos, para juzgarlos ellos, limitando la potestad de absolver de los inferiores; y contra los que nieguen esa facultad a los Obispos ha pronunciado el Concilio Tridentino un fulminante anatema (45).

La naturaleza de este sacramento requiere en el ministro la potestad de jurisdicción con no menor urgencia que la potestad de orden; aquélla es conferida al sucesor de Pedro en el momento de la elección y aceptación legítima; pero a los demás sacerdotes inferiores desciende de aquél por vía de voluntaria delegación. El Papa es libre para distribuir esa jurisdicción con una amplitud mayor o menor; y por eso ha dispuesto que algunos la obtengan para toda la Iglesia, otros para determinados territorios, y algunos sólo para personas concretas; además, ha querido reservarse a su propia y personal sentencia sacramental un pecado gravísimo (cual es la falsa denuncia de que se habla en el can. 894), y facultó a ciertos Superiores eclesiásticos para delegar la potestad jurisdiccional con derecho a reservarse la absolución de algunas culpas más graves y atroces (46).

Esta limitación que pueden hacer los Superiores cuando delegan o subdelegan la jurisdicción sagrada, es lo que se llama en el vocabulario jurídico *reservación de pecados*; otro concepto distinto, como el que atribuye a esa medida jerárquica una especie de sustracción de alguna parte de la potestad que se confiere a todos los sacerdotes en el momento de la ordenación, es francamente erróneo. No son pocos los sacerdotes que, conservando la potestad de orden en su plenitud (recibida por medio del sacramento), carecen de la más mínima potestad de jurisdicción sacramental (que debe obtenerse siguiendo la vía de comisión o delegación); existen, quizá muchísimos más, que gozando del poder de absolver sacramentalmente, sin embargo lo tienen limitado en cuanto se refiere a cierto género de pecados,

(45) Cfr. Conc. Trid., Sess. XIV, cap. 11: Denz. 921.

(46) Cfr. cc. 895-896.

es decir, existen para ellos ciertos pecados *reservados* a los que no alcanza su jurisdicción.

EL MINISTRO DE LA EXTREMA UNCIÓN

Cumplido ya nuestro propósito de explicar las distintas cuestiones que sobre la penitencia plantearon algunos señores congresistas, pasemos ahora a reseñar brevemente las dificultades que se nos ocurrieron entonces a propósito de lo que en aquellos días de estudio se afirmó acerca de la *extrema unción* y que, por falta de tiempo, no pudo discutirse, ni fué posible el conveniente intercambio de ideas.

1. La doctrina sacramentaria que nos proporciona la Iglesia, principalmente en los Concilios de Florencia y de Trento, ha hecho coincidir a todos los teólogos en las dos siguientes afirmaciones: la *materia* y *forma* de los sacramentos constituye su *substancia* (47); el poder de la Iglesia se extiende a introducir algunas modificaciones acerca de ellos, pero a condición de que se respete lo substancial que Cristo señaló para cada uno de los mismos (48).

Con estas bases incommovibles no se ha podido evitar que las explicaciones de los teólogos se dividan al tratar de señalar los límites oportunos de este atributo que a la Iglesia compete: porque, si bien todos coinciden en reconocer a la autoridad eclesiástica el derecho de prescribir ciertas adiciones accidentales que sirvan para la utilidad de los fieles y reverencia del sacramento, según la diversidad de tiempos y lugares, algunos asignan además al Papa la facultad de determinar las materias y las formas sacramentales que Cristo dejó señaladas sólo en forma *genérica*; mientras que otros afirman resueltamente que siendo Jesucristo el único fundador de los sacramentos, señaló ya la materia y forma *específicas* de cada uno de los siete signos sensibles y renunció a toda participación de la Iglesia en calidad de cofundadora de los mismos.

(47) Cfr. Conc. Florent.: *Decretum pro Armenis*: Denz. 695.

(48) Cfr. Conc. Trident., Sess. XXI, cap. 2: Denz. 931.

2. La breve introducción que acabamos de hacer, sirve de pórtico para resolver, o al menos explicar, una dificultad que se ofrece acerca de la extrema unción.

Este sacramento requiere, como materia válida, unos óleos que previamente deben ser bendecidos. Pero no se atreven todos los autores a pensar que haya sido Cristo quien estableció esta última condición, y atribuyen a la Iglesia dicha prescripción. Juzgamos que esta fácil solución no puede ser aceptada, al menos por aquellos teólogos que asignan a Cristo la determinación específica de la materia y forma sacramentales, con exclusión absoluta para ello de la misma Iglesia.

En efecto; de aceptar como cierto el que haya sido la Iglesia quien estableció, como necesaria, la bendición de los óleos, tendríamos que concluir asimismo que con ello había introducido una adición *substancial* a la materia señalada por Cristo, cosa que parece estar en pugna con las definiciones conciliares. De ahí que otros autorizadísimos teólogos, fundados en razones poderosas, insistan en la determinación específica por Cristo incluso de la materia de este sacramento; facultando, no obstante, a la Iglesia para poder determinar «in individuo» la fórmula consecratoria que había de usarse en esa bendición.

Si el primer grupo de autores, fundados en la indeterminación específica por parte de Cristo de la materia de la extrema unción, pueden pensar que fué la Iglesia quien introdujo la bendición de los óleos «ad validitatem», consiguientemente deberían también afirmar que conserva la facultad de poder disponer aún hoy día lo contrario. Los de la segunda opinión quedan con igual derecho para sostener lo opuesto: fué Cristo quien designó como materia válida de la extrema unción los óleos bendecidos, y excede las atribuciones de la Iglesia el disponer otra cosa.

3.—Ocurre acerca de este sacramento un fenómeno similar al que hemos advertido ya en otros: si bien el sacerdote es ministro de este sacramento, se ve no obstante obligado a emplear para ello un óleo preparado al efecto por el Obispo. Esta última condición puede, sin embargo, ser modificada por el Romano Pontífice, en cuyas manos está también el transmitir, o no, semejante facultad incluso a los simples presbíteros; oigamos lo que a este respecto dice el Código eclesiástico: «El aceite

de olivas que ha de emplearse en el sacramento de la extrema unción debe estar bendecido para ésto por el Obispo, o por un presbítero a quien la Sede Apostólica le haya concedido facultad para bendecirlo» (49).

¿Qué es lo que ocurre en estos casos? ¿Se tratará de una delegación hecha por el Papa de la potestad de jurisdicción? Recordemos que era esto precisamente lo que parecía insinuarse por algunos en la Semana de Teología a que nos venimos refiriendo. Para emitir nuestro juicio en esta cuestión necesitamos hacer antes algunas aclaraciones:

Ningún teólogo se atreverá a pensar que la fórmula introducida por la Iglesia en la bendición de los óleos constituya un nuevo sacramento, por mucho que se parezca en su forma exterior a los ritos sacramentarios. Se trata simplemente de un *sacramental* que la Iglesia introdujo para disponer convenientemente la materia del sacramento de la extrema unción; por consiguiente a ella compete también determinar todo lo que se relacione con la materia y forma que se ha de emplear, y ella es quien debe señalar el ministro a cuyo cargo correrá la administración de semejante sacramental (50). A este respecto ha dispuesto lo siguiente: «Ministro legítimo de los sacramentales es el clérigo a quien se le ha concedido potestad para ello, y la autoridad eclesiástica competente no le ha prohibido ejercerla» (51).

Según estos principios, nada obsta para que el Papa pueda autorizar a cualquier presbítero la bendición de los santos óleos; como tampoco repugna el que, derogando lo que dejó dispuesto en el can. 1147 (52), sustrajera semejante facultad a las personas que ya tienen recibido el carácter episcopal; y la razón de esto último está, en contraposición con lo que acaece respecto de los sacramentos, en que los *sacramentales* se hallan totalmente en manos del Romano Pontífice, quiene tiene la facultad de extender y coartar la potestad de administrarlos como bien le parezca.

(49) Cfr. can. 945.

(50) Cfr. cc. 1144-1145.

(51) Cfr. can. 1146.

(52) He aquí lo que la Iglesia dispone en el can. 1147, § 1: «Nadie que carezca del carácter episcopal puede hacer válidamente las consagraciones...» Se enseña, por consiguiente, con absoluta claridad que el Obispo es ministro ordinario de los sacramentales que consisten en alguna acción consagratória.

4.—Por la semejanza que los sacramentales tienen con los sacramentos (53), y porque aquellos están reservados, en cuanto a su ejercicio, sólo a los clérigos (54), debemos también concluir que dependen de la potestad de *orden* y no de la potestad de jurisdicción. Pero al ser todos ellos de institución eclesiástica es preciso también reconocer que, de suyo, podían brotar, al modo que los efectos de sus causas, de las potestades de orden introducidas por la Iglesia, y no necesariamente de las órdenes establecidas por Cristo como sacramentos. Sin embargo, de hecho, quiso la Iglesia asignar unos sacramentales a las órdenes que se transmiten por vía *sacramentaria*, y otros a las que se reciben tan sólo por medio *sacramental*. Veamos cómo la Iglesia, ateniéndose a estos principios, determina lo que corresponde a cada uno de los grados jerárquicos de la escala del orden, según ellos sean de derecho divino o de institución eclesiástica:

«Nadie que carezca del carácter episcopal puede hacer válidamente las consagraciones, a no ser que tenga esta facultad, o por derecho o por indulto apostólico.

Pero cualquier presbítero puede dar las bendiciones, a excepción de aquellas que estén reservadas al Romano Pontífice, a los Obispos o a otros.

Los diáconos y los lectores sólo pueden dar válida y lícitamente aquellas bendiciones que el derecho expresamente les permite dar» (55).

Explicada de esta forma la potestad que compete a la Iglesia en materia sacramentaria, queda sin prejuzgar la diversidad de opiniones que existen sobre la determinación *genérica* o *específica* de los sacramentos, y se salva en ambas posiciones doctrinales la necesidad «ad validitatem» de la bendición del óleo.

Teniendo en cuenta, asimismo, que el señalar «*in individuo*» la fórmula de dicha bendición es prerrogativa de la Iglesia, se comprende el derecho que nos asiste para asignar a ese rito el título de *sacramental* y confiar su ejercicio a la persona que la Iglesia quiera indicar.

(53) Cfr. can. 1144.

(54) Cfr. can. 1146.

(55) Cfr. can. 1147.

EL MINISTRO DE LA CONFIRMACION

Este sacramento tiene grandes semejanzas, por lo que a cuestiones discutibles se refiere, con otros dos: el del orden y el de la extrema unción. Por eso mismo, la solución de las mismas no encierra dificultad especial, habida cuenta de lo que respecto a aquéllos se ha dicho ya, o se diga en las páginas siguientes.

1.—La confirmación es semejante a la extrema-unción, porque en ambas se emplean, como materia sacramental, los óleos bendecidos. Coincide con el orden, puesto que el ministro ordinario de los dos es el Obispo, y el extraordinario es el presbítero que haya obtenido un indulto apostólico para administrarlos.

Se diferencian, no obstante, los dos primeros sacramentos en que, siendo los óleos materia común para ambos, sin embargo para la confirmación deben mezclarse con ellos ciertas sustancias balsámicas (56).

2.—Hasta que no se resuelva la duda teológica de si Jesucristo señaló tan sólo en forma *genérica*, o si más bien determinó en *especie* la materia de este sacramento, no podemos tampoco afirmar que la consagración del óleo sea de institución eclesiástica y no de derecho divino. En una y otra solución parece que se preexige esa circunstancia cualitativa para la validez del mismo.

La misma razón teológico-canónica que aducíamos para probar el derecho que asiste a la Iglesia de autorizar a los presbíteros la bendición de los óleos que sirven para la extrema unción, vale para explicar igual medida en lo que atañe a la consagración de los óleos que hayan de emplearse en la confirmación

(56) Cfr. Conc. Florent., *Decretum pro Armenis*: Denz. 697; SANTO TOMAS, III, q. 72, a. 2. Salta a la vista la falta de uniformidad que existe en el Código al exponer la necesidad de que los óleos sean previamente hechos sagrados por medio de una acción sacramental. Tratando, en forma general, de la ceremonia litúrgica que el Obispo realiza el Jueves Santo, la llama «bendición de los óleos» (can. 374); cuando menciona la materia remota de la extrema unción, insiste en que debe usarse el aceite de oliva debidamente «bendecido» (cc. 937; 945). Por el contrario, al hablar de los sacramentos o sacramentales que competen a los Cardenales, excluye expresamente «la consagración de los santos óleos» (can. 239, § 1, 2º); y al hablar de la confirmación declara que la materia que debe usarse es el óleo, «que debe estar consagrado por un Obispo» (can. 781, §1). Aunque es cierto que a las referidas acciones corresponden efectos muy diversos si se toman en su estricta acepción, no obstante, en materia sacramentaria, significan la misma cosa: cuando el Derecho exige la bendición de los óleos, se refiere a la bendición que los liturgistas llaman *constitutiva*, y que se identifica plenamente con el significado de *consagración*.

Con estas dos reflexiones creemos haber indicado los principios generales que sirven para resolver algunas dificultades de importancia que pudieran suscitarse acerca de la materia del presente sacramento.

3.—La Iglesia declaró repetidas veces que el ministro *ordinario* de la confirmación es el Obispo (57), y los teólogos concluyeron que entonces al presbítero, que por concesión de la Iglesia administra este sacramento (58), correspondía el título de ministro *extraordinario*.

Esta terminología y la doctrina sobre la que descansa han sido canonizadas definitivamente por la suprema autoridad eclesiástica, como se deduce de las siguientes palabras del Derecho Canónico: «Solamente el Obispo es ministro *ordinario* de la confirmación. Pero es ministro *extraordinario* el presbítero a quien por derecho común o por indulto peculiar de la Sede Apostólica haya sido concedida esta facultad» (59).

Sabemos que el Papa, en el decurso de los siglos, concedió repetidas veces a los presbíteros esta facultad (60). Es también cosa innegable que muchos presbíteros católicos de rito oriental tienen este privilegio de una forma habitual. También el Derecho eclesiástico vigente autoriza semejante función en la Iglesia latina a los Cardenales de la S. I. R., a los Abades o Prelados *nullius*, a los Vicarios y Prefectos Apostólicos y a cuantos se les equiparan en el derecho (61). Recientemente la S. C. de Sacramentos, por orden del Papa, promulgó un decreto en el que se faculta a gran número de presbíteros para que puedan confirmar cuando se trate de fieles enfermos que se encuentren en verdadero peligro de muerte, que se prevé no ha de ser superado (62).

Estos hechos innegables fuerzan a los teólogos a plantear una cuestión que nosotros tampoco podemos soslayar.

4.—¿ En virtud de qué principio puede el simple presbítero realizar esa función sacramental? ¿ Hay que atribuir al orden sacerdotal la potestad que fundamente ese ejercicio, o más bien

(57) Cfr. Conc. Florent., *Decretum pro Armenis*: Denz. 697. Conc. Trident., Sess. VII, can. 3: Denz. 873; Sess. XXIII, can. 7: Denz. 967.

(58) Cfr. Conc. Florent., ib.: Denz. 697.

(59) Cfr. can. 782.

(60) Cfr. Conc. Florent., id. ibid.

(61) Cfr. can. 782, § 3. cc. 309-310.

(62) Cfr. Decreto *Spiritus Sancti munera* del 14 de Septiembre de 1946: A. A. S., vol. XXXVIII (1946), pp. 347-358.

tenemos que hacerla depender de otro poder que se recibe por delegación pontificia?

Después de haber considerado detenidamente las diversas soluciones que tantos prestigiosos teólogos dan a estos interrogantes, nos creemos obligados a inclinarnos por la siguiente opinión, que es la que más garantía nos ofrece: El sacerdote recibe con la ordenación presbiteral la suficiente potestad entitativa para administrar la confirmación; mas para que pueda válidamente ejercerla, por disposición divina, debe obtener también la autorización de quien hace las veces de Cristo en la tierra, es decir, del Romano Pontífice (63).

Nos parece, por consiguiente, que la voluntad de nuestro Redentor fué adjudicar la virtud transmisora de la potestad sacramental de la confirmación a la sagrada ordenación presbiteral; aunque para su válido ejercicio dispuso también Jesucristo que estuviese condicionada a la voluntad del sucesor de Pedro. Solamente a los Apóstoles y a sus legítimos sucesores en la jerarquía de orden, que son los Obispos, concedió el poder de realizar siempre válidamente esa función sin cortapisas de ningún género.

5.—Quizá alguien pudiera hallar alguna dificultad en admitir nuestra solución, debido precisamente a la lectura de los documentos eclesiásticos que contienen esas delegaciones pontificias en favor de los presbíteros; y es que en ellos encontramos expresiones gramaticales un tanto confusas, que se prestan, por lo tanto, a interpretaciones doctrinales diversas.

El Concilio Florentino afirma que los presbíteros pueden administrar este sacramento, porque el Papa considera razonable introducir algunas veces *una dispensa* en la ley general por la que se regula el ejercicio del mismo (64). Respondiendo a un Prelado que previamente había hecho una consulta a la Sede Apostólica, manifiesta San Gregorio Magno que, en ausencia del Obispo, puede éste autorizar o conceder *permiso* para que los presbíteros confirmen a los bautizados (65). La gracia que el Papa otorga en estos casos, recibe en el Código

(63) Cfr. *Salmanticensis morales*, tract. 3, c. 4, p. I, n. 10; BILLOT, *De Sacramentis*, th. 34.

(64) Cfr. Conc. Florent., id.: Denz. 697.

(65) Cfr. *Epist.* 26: ML 77, 696.

actual de la Iglesia el nombre de *facultad* o *privilegio* (66). En el decreto de la S. C. de Sacramentos, a que hemos aludido anteriormente, se emplean las mismas palabras del Código y también algunas otras fórmulas que no contribuyen precisamente a esclarecer más la cuestión (67).

Juzgamos que por muy varia que sea la terminología, y aunque alguna vez llegue a declararse que la Iglesia otorga a los presbíteros la *facultad* de confirmar, sin embargo ha de entenderse esa palabra en el sentido amplio de *autorizar*, dar *permiso*, *dispensar* en la ley general para que el presbítero pueda hacer lo que únicamente corresponde al Obispo como ministro ordinario.

6.—Nos fuerza a aceptar esta interpretación de los documentos pontificios, por una parte la creencia de que es necesaria esa autorización del Papa para la validez del sacramento; y por otra la explicación de algunos casos similares, aunque no del todo idénticos, que el Derecho Canónico ofrece, y que nosotros queremos destacar a continuación.

En efecto; puesto que el presbítero, aunque tenga la potestad sagrada de confirmar en toda su plenitud sacramental, no puede ejecutarla sin que previamente el Papa se lo autorice, se deduce que es muy justo llamar *facultad* a dicha intervención del jerarca supremo. Usando la terminología escolástica, podríamos decir que si bien *in actu* primo la potestad sacramental de orden es suficiente en sí misma, no obstante para llevarla al *actu secundo* se precisa la intervención pontificia ulterior. Repetimos que sólo en este sentido puede convenir el nombre de *facultad* a lo que el Papa transmite voluntariamente y sin ningún otro medio sensible o de tipo sacramental, al que ha sido consagrado ya presbítero.

Aun cuando todos los hombres, por voluntad del Señor, son ministros legítimos del bautismo, no obstante para administrarlo *solemnemente* (68) se distinguen dos clases de personas: las que pueden hacerlo como ministros *ordinarios* (todos los sacerdotes) (69) y las que pueden ejecutarlo únicamente como ministros

(66) Cfr. can. 782.

(67) «...si hujusmodi *mandati* limites iidem ministri praetergrediantur»; cfr. id. *ibid.*, II, 2.

(68) Cfr. can. 737, § 2.

(69) Cfr. can. 738.

extraordinarios (que son todos los diáconos) (70). Estos diferentes calificativos manifiestan que la potestad de administrar el bautismo con toda la solemnidad litúrgica, prescrita en los libros rituales, esencialmente reside tanto en el diácono como en el presbítero; mas al primero sólo le es lícito ponerla en práctica en casos excepcionales, previamente considerados por la Iglesia.

El ministro de la sagrada comunión puede ser también *ordinario* (el sacerdote) y *extraordinario* (el diácono) (71). Este posee en toda su plenitud la facultad de administrar «ex officio» dicho sacramento, por razón del orden recibido; pero no debe ejecutarla sino en casos especiales y como en calidad de ministro subsidiario del sacerdote.

Es también de todos conocida la finalidad que persiguió la Iglesia al establecer la orden menor que llamamos *exorcistado*. Aun cuando hoy no sean frecuentes como en otros tiempos los casos de posesión diabólica, no obstante sigue administrándose esa orden (72) y se legisla también por la Iglesia sobre su lícito ejercicio. La potestad para esa misión especial no hay duda que se recibe en el exorcistado, aunque después el ejercicio de la misma quede reservado para el que haya obtenido el presbiterado (73).

Estos ejemplos, y otros que pudieran multiplicarse, prueban claramente que existen ciertas potestades que están después condicionadas a ulteriores diligencias en cuanto a su ejercicio; aun cuando ello sea tan sólo «ad liceitatem», como ocurre, por ejemplo, en los casos que terminamos de enumerar.

Debemos advertir que esta analogía que acabamos de reseñar, deseamos que nadie la aplique en forma unívoca al sacramento de la confirmación; al menos declaramos que no es esa nuestra intención. Porque las cortapisas, puestas en los casos precedentes por la Iglesia, sólo afectan a la licitud, ya que otra clase de intervención por parte de ella excedería los límites que el mismo Cristo le señaló en materia sacramentaria. No obstante, creemos que sirven muy bien para comprender la posibilidad, que en la presente cuestión parece ser un hecho,

(70) Cfr. can. 741.

(71) Cfr. can. 845.

(72) Cfr. can. 949.

(73) Cfr. can. 1151.

de que haya sido Cristo el que estableciera que no pudiese el sacerdote confirmar válidamente sin obtener para ello con antelación un permiso especial de parte de aquel que en la tierra hace sus veces; es decir, del Romano Pontífice. No olvidemos que estamos considerando una materia en la que casi todo depende del derecho *positivo* divino; y, por lo mismo, antes que a ningún otro principio, debemos atender a la libre voluntad de Cristo, que fué quien fijó las condiciones para la validez de cada uno de los siete sacramentos como mejor le plugo; y es de todos suficientemente conocido que ellas varían notablemente según se trate de unos o de otros.

EL MINISTRO DEL ORDEN

Dijimos anteriormente que el orden tenía sus puntos de contacto con el sacramento de la confirmación, por lo que al ministro se refiere; e intencionadamente no explicamos esas coincidencias porque pensábamos considerar después este punto, cosa que ahora nos disponemos a hacer.

Advertimos de antemano que muchas afirmaciones que pensamos formular están fundadas en definiciones infalibles de la Iglesia o en principios teológicos ciertos; pero que otras quedan pendientes de posibles ulteriores declaraciones solemnes de la misma Iglesia, norma suprema en cuanto a la interpretación del dogma se refiere. Si hasta hace poco disputaban apasionadamente los teólogos sobre la materia de este sacramento, afirmando unos que la entrega de los instrumentos era necesaria para la validez del diaconado, presbiterado y episcopado, y sosteniendo otros que bastaba la sólo imposición de manos, sin embargo hoy todos coinciden en que es suficiente este último requisito, porque así lo declaró, en otro documento memorable, el Pontífice Pío XII (74). No hay razón para negar igual derecho al representante de Cristo, por lo que se refiere a las cuestiones disputadas acerca del ministro de estas mismas órdenes. Si llegara ese día, declaramos desde ahora que aceptaríamos devota y gustosamente el magisterio de aquel que recibió el encargo de defender y *exponer* infaliblemente el depósito de nuestra fe.

(74) Cfr. Const. Apostólica del 30 de Noviembre de 1947: A. A. S., XL (1948), p. 5

1.—El Concilio Tridentino, usando de sus prerrogativas divinas, afirma con carácter inapelable que Cristo instituyó el *sacramento* del orden (75) por el que se crean en la Iglesia Obispos, presbíteros y ministros (76). Declara con igual solemnidad que la jerarquía de orden está compuesta de diversos grados, unos mayores y otros menores, que hacen las veces como de peldaños para subir al presbiterado (77).

Existe casi plena unanimidad entre teólogos y canonistas en traducir la palabra «ministros», que emplea el Sínodo, por «diáconos»; y sólo a título de información añadimos que, principalmente en épocas pasadas algunos quisieron comprender bajo ese calificativo también a los «subdiáconos».

Tampoco pone hoy nadie en duda que tanto las cuatro órdenes menores como la tonsura, son de institución eclesiástica.

Recordemos también que *sólo* a Jesucristo corresponde el derecho de instituir los sacramentos (78), y que a la Iglesia le fué únicamente transmitida la facultad de añadir «ad liceitatem» lo que creyera oportuno para utilidad de los fieles y reverencia del sacramento, y siempre con la condición de respetar lo que Cristo fijó como substancial (79).

Con estas premisas parece obligado concluir que sólo son *sacramentos* las tres órdenes citadas por el Concilio, y que se confieren siempre *válidamente* si en su colación se observan las condiciones señaladas por nuestro divino Redentor; en ese caso, las prescripciones introducidas por la Iglesia tan sólo afectarán a la administración lícita de dichos sacramentos. También parece forzoso deducir de esos principios que a la tonsura y a las cuatro órdenes menores con el subdiaconado no les compete la categoría de sacramentos, sino tan sólo la naturaleza de *sacramentales* (80).

2.—Nadie crea, sin embargo, que con esta formulación doctrinal están resueltos ya todos los problemas que puedan plan-

(75) Conc. Trid., Sess. XXIII, can. 3: Denz. 963.

(76) Id. *ibid.*, can. 6: Denz. 966.

(77) Id. *ibid.*, can. 2: Denz. 962.

(78) Id., Sess. VII, can. 1: Denz. 844.

(79) Id., Sess. XXI, can. 1: Denz. 931.

(80) «Los sacramentales son cosas o acciones, muy parecidas a los sacramentos, de las que suele servirse la Iglesia para conseguir por su impenetración efectos principalmente espirituales» (can. 1144).

tearse acerca del ministro del orden. Quedan aún sin considerar las más agudas dificultades sobre la materia.

El Concilio Tridentino declara que es dogma de fe «que los Obispos son superiores a los presbíteros, y que la potestad de ordenar y confirmar que aquéllos tienen, no les es común con la de éstos» (81). Por otra parte, la misma Iglesia enseña que «la potestad de orden puede delegarse por derecho común o por indulto apostólico» (82); y añade que, «si bien el Obispo consagrado es el ministro ordinario de la sagrada ordenación, no obstante es ministro extraordinario aquel que, aun careciendo del carácter episcopal, tenga, o por derecho o por indulto peculiar de la Sede Apostólica, la potestad de conferir *algunas* órdenes» (83).

¿Existe realmente contradicción entre las enseñanzas del Tridentino y las disposiciones del Derecho Canónico?

Hemos advertido que la tonsura y las cuatro órdenes menores entran de lleno en la categoría de *sacramentales* y no en la de sacramentos. Por consiguiente, corresponde a la Iglesia la plena y exclusiva potestad de establecer cuanto atañe, ya sea a su materia y forma (84), ya a la persona que ha de administrarlos (85). Por lo que se refiere al ministro, es claro que puede la Iglesia exigir que previamente tenga tal o cual dignidad (v. gr. que sea clérigo o laico, minorista u ordenado «in sacris», presbítero u Obispo); tampoco se le puede negar el derecho a comunicar *la potestad* de administrarlos ya sea por medio de algún ritual externo, ya únicamente por la sólo exteriorización de su voluntad.

Lo que de hecho la Iglesia tiene dispuesto es que pueden conferir esos sacramentales, como instrumentos eficaces de los poderes que entrañan cada una de las órdenes menores, ciertos sacerdotes que además están constituidos en una dignidad altísima, o tienen confiado un oficio de suma importancia; éstos son los Cardenales (86), los Vicarios y Prefectos Apostólicos, los Abades o Prelados *nullius* y cuantos se les equiparan en el

(81) Cfr. Conc. Trid., Sess. XXIII, can. 7: Denz. 967.

(82) Cfr. can. 210.

(83) Cfr. can. 951.

(84) Cfr. can. 1145.

(85) Cfr. can. 1146.

(86) Cfr. can. 239, § 1, 22º.

Derecho (87), y los Abades regulares de régimen (88), pero siempre en condiciones bastante limitadas y claramente definidas por la Santa Sede.

La *potestad* que dichas personas eclesiásticas poseen la tienen concedida por una delegación del Papa, otorgada mediante el Derecho Canónico, y que el mismo Pontífice ha querido unir inseparablemente a aquellas dignidades u oficios. Pero no se excluye que puedan emplearse medios de transmisión diferentes (v. gr. por privilegio o indulto), ni se priva al Vicario de Cristo de la facultad de escoger también a otras personas de dignidad o cargo inferior para idénticas funciones; la historia de la teología sacramental y de su práctica aplicación a la vida nos ofrece abundantes ejemplos de esta clase.

Puesto que no repugna, como acabamos de ver, que el Pontífice transmita a los simples presbíteros la potestad de conferir todas las órdenes menores, así tampoco podemos negarle el derecho, al menos teórico, de privar de aquella potestad incluso a las personas que escalaron la suprema meta del episcopado. La razón de esta doctrina, en apariencias extraña, es fácil comprenderla: en uno y otro caso nos hallamos en teología *sacramental* (no en cuestiones sacramentarias), y ya sabemos que esa materia depende totalmente de la exclusiva voluntad de la Iglesia.

3.—Es común a teólogos y canonistas preguntar, cuando consideran la doctrina sobre el ministro del orden, si el Papa puede autorizar a un presbítero para conferir el subdiaconado; y no todos se deciden a inclinarse abiertamente por la sentencia afirmativa.

Antiguamente era más explicable esa incertidumbre porque dudaban de si el subdiaconado era o no sacramento. Pero hoy día es casi unánime la creencia de que esa orden mayor es de institución eclesiástica y que por consiguiente carece de naturaleza *sacramentaria*. Si es verdad que el subdiaconado no excede los límites *sacramentales*, aun reconociéndole una categoría altísima, tampoco hallamos dificultad en admitir que pueda alcanzarse la potestad de conferirlo por mera delegación pon-

(87) Cfr. can. 957. cc. 309-310.

(88) Cfr. can. 964.

tificia, en la misma forma que tampoco la encontrábamos respecto a la administración de las órdenes menores.

Favorecen esta respuesta otras consideraciones de índole diversa. En la Iglesia católica griega se considera actualmente el subdiaconado como una orden menor para todos los efectos litúrgico-canónicos; igual práctica existió en la Iglesia latina hasta el siglo XI; también está comprobado históricamente que antes del Concilio Tridentino era frecuente en Occidente delegar esta potestad para administrarlo a los Abades religiosos que carecían del carácter episcopal.

Por contraposición a lo que observábamos estudiando la confirmación, en los documentos eclesiásticos se dice que el Romano Pontífice puede conceder a los presbíteros la *potestad* de conferir las órdenes menores (89). No se trata, pues, únicamente de *facultarles* para que pongan en práctica un poder que previamente habían recibido, sino de transmitirles realmente la potestad que, siendo necesaria, sin embargo dejó de obtenerse con antelación por medio de ningún otro signo sensible, ni por vía de delegación.

Admitiendo como válidos los principios expuestos, debe concluirse que el Papa no *faculta* al presbítero para que pueda ordenar subdiáconos, sino que le comunica la *potestad* para ello por vía de delegación, ya sea directa, ya sea indirecta, es decir: o bien por la simple manifestación de su voluntad, o también al disponer «semel pro semper» que puedan hacerlo las personas que son constituídas en tal o cual grado de dignidad u oficio eclesiástico (90).

4.—Más grave parece la pregunta de si el Papa puede autorizar a un presbítero para conferir el diaconado, porque nos hallamos ya en un plano totalmente sacramentario y sabemos con certeza que el ministro, al menos ordinario, de este sacramento es el Obispo (91).

(89) Cfr. can. 951.

(90) Nos parece oportuno recoger aquí la autoridad del P. Regatillo, ya que avala nuestra sentencia: «Romanus Pontifex potest concedere cuius clerico *potestatem* conferendi tonsuram, omnes ordines minores et subdiaconatum, quia hi sunt juris mere ecclesiastici; sed non dedit nisi presbyteris quibusdam» de una manera más o menos habitual. Cfr. *Jus Sacramentarium, De ordine*, n. 879, p. 473.

(91) Advertimos no obstante que esta afirmación de algunos autores: «Minister ordinarius valide ordinationis est solus Episcopus» (cfr. REGATILLO, l. c., n. 877, p. 471), y sobre todo su prueba por la autoridad del

Pero, recientemente, ha podido comprobarse la historicidad de algunas Bulas pontificias en las que se autoriza a ciertos presbíteros para conferir el diaconado. Si bien fueron recientemente revocadas (92), no obstante tuvieron valor en su día y sirvieron durante muchos años como norma disciplinar en la Iglesia (93).

Admitida la legitimidad de esos documentos, cabe preguntar si en realidad en esos casos habrá ocurrido una extralimitación por parte del Romano Pontífice y, consiguientemente, si fueron inválidos los actos ejecutados en virtud de una intervención pontificia inválida.

Empleando un criterio teológicamente bueno, y usando del respeto que el Papa se merece en materia de tanta trascendencia como la presente, cuesta mucho culpar al Vicario de Cristo de tamaño desliz. Por eso muchos cultores de la ciencia sacra se esfuerzan en defender la validez de las órdenes diaconales conferidas en esas circunstancias, en oposición a los que fácilmente recurren, para orillar todo problema, a la equivocación experimentada por el Papa cuando otorgó aquellas facultades.

De admitir la historicidad de los decretos pontificios a que nos venimos refiriendo, y la consiguiente validez de esas órdenes administradas por los presbíteros, una vez más nos sale al paso la pregunta que formulábamos al tratar de la confirmación: La potestad que en esos casos debe preexistir en el ministro, ¿tiene una base sacramentaria o más bien se recibe por delegación?

No pudiendo negarse que en semejante supuesto el presbítero administra el sacramento del orden, se sigue que previa-

Concilio Tridentino (Sess. XXIII, can. 7: Denz. 967), no puede alegarse como una definición dogmática explícita. Ni el Sínodo afirma que *solamente* corresponda al Obispo conferir la sagrada ordenación, ni enseña que esa función le corresponda a él como ministro *ordinario*; afirma únicamente que «los Obispos son superiores a los presbíteros, y que la potestad que tienen respecto a la administración de la confirmación y del orden, es *diferente* en ambos». Aquella tesis podrá considerarse como conclusión teológica cierta, pero no como definición conciliar. La expresión del Concilio de Florencia (Denz. 701) es más precisa y da por válida esa doctrina, aunque no la imponga como verdad expresamente definida.

(92) El autor de esta revocación fué León XIII en la Constitución *Non Mediocri* del 30 de Julio de 1902.

(93) Así pareció demostrarlo eficazmente el P. Domiciano Fernández en el trabajo que leyó en la Semana Teológica y que esperamos considerar más despacio cuando se publique en las Actas de dicho Congreso.

mente debe recibir la potestad espiritual para ello, y precisamente por conducto sacramentario; pero como la simple delegación pontificia no es capaz de producir lo que Cristo asignó exclusivamente al signo sensible sacramental, se deduce que la *potestad* necesaria para crear nuevos diáconos se obtiene juntamente con el presbiterado cuando el sujeto recibe dicha orden sagrada.

Pero no basta la recepción del orden presbiteral para suponer al sujeto en condiciones de administrar el diaconado; aquí, como decíamos tratando del sacramento de la confirmación, se requiere además una *licencia* pontificia para que el sacerdote pueda válidamente llevar a la práctica el *poder* sacramental que recibiera.

A primera vista pudiera antojarse extraño que para la colación de las órdenes menores y del subdiaconado exijamos la transmisión por parte de la Iglesia de la *potestad* correspondiente, y que ahora, tratándose de una orden de grado superior, como es el diaconado, nos contentemos únicamente con su *licencia*; pero advertimos que dicha incongruencia es sólo aparente.

En efecto: puesto que aquellas órdenes son de institución meramente eclesiástica, es necesario reconocer a la Iglesia el derecho exclusivo que le asiste para designar quiénes hayan de ser sus legítimos ministros y para *transmitirles el poder* necesario según la forma que mejor le plazca. Pero tratándose ya de sacramentos, de cuya categoría participa el diaconado, aquellas prerrogativas recaen sobre Cristo y no sobre la Iglesia, ya que sólo a El compete la facultad de crear esos signos sensibles, generadores de las correspondientes *potestades* sacramentales. No contento con esto, pudo muy bien, y así lo hizo, disponer nuestro Redentor que no todos los hombres fuesen capaces en igual grado de poner en práctica sus sacramentos; así, por ejemplo, sabemos que para la validez de la confirmación determinó que el ministro tuviera previamente, además de la dignidad sacerdotal, una especial concesión de parte de aquel que en la tierra hacía sus veces. Esto mismo debemos admitir para la administración del diaconado: Cristo comunica al sacerdote el suficiente *poder sacramental* cuando éste es ordenado; pero a la Iglesia compete después otorgar la *licencia* necesaria para

que aquél pueda llevar válidamente a la práctica semejante potestad.

5.—Se hace en extremo delicado el problema teológico sobre el ministro del sacramento del orden si, dando un paso más, planteamos la posibilidad de que un presbítero pueda conferir a otros el mismo orden presbiteral.

El principal argumento en que se basaban no pocos teólogos y canonistas para negarla estriba en que, según ellos, hasta ahora no sabemos que la Iglesia haya concedido semejante autorización. En el Derecho Canónico actual tampoco encuentran el menor atisbo de posibilidad.

Todos, efectivamente, reconocen el silencio del Código acerca de esta materia; pero sería demasiado sacar la consecuencia de que niegue la posibilidad. El texto canónico no restringe la potestad del Papa a conceder licencia para conferir esta o aquella orden determinada, sino que le reconoce, en forma general, el derecho de autorizar al presbítero «para conferir *algunas órdenes*» (can. 951); y estas palabras admiten una interpretación verbal amplísima, en la que caben tanto las cuatro órdenes menores, como las tres mayores (entre las cuales se halla el presbiterado).

Además son muchos los estudiosos, modernos sobre todo, que admiten la posibilidad doctrinal de que un presbítero pueda ordenar a otro presbítero, porque recientemente parece estar probado el hecho; repetido por más de un Pontífice, de semejantes delegaciones (94).

Siendo innegable la existencia de esas Bulas pontificias, y careciendo de sólido valor las explicaciones con que se quiere mermar su alcance, o poner en duda su autenticidad, son pocos, sin embargo, los que se atreven a afrontar por escrito el problema que estos asuntos plantean, y que ya vimos renovados tratando de igual cuestión acerca del diaconado. Si el Papa goza de la prerrogativa de la infalibilidad, y, si además, se halla tan íntimamente asistido del Espíritu Santo, parece muy atrevido culparle de error en una materia como la sacramentaria, que tiene consecuencias tan graves; y si en esos casos no hubo exceso doctrinal y disciplinar, de nuevo se suscita la pregunta:

(94) También a este respecto ofreció pruebas documentales el P. Domiciiano, aunque parecía resistirse a sacar de ellas todas sus consecuencias.

¿a qué argumentos teológicos podemos recurrir para explicar la validez de esas ordenaciones?

Sabiendo muy bien que nos hallamos ante una cuestión sumamente delicada, creemos, sin embargo, que no es tan difícil formular una respuesta que, sin oponerse a los principios doctrinales que venimos propugnando, resuelva la controversia en que nos hallamos.

Para que el presbítero pueda transmitir su sacerdocio a otros, es preciso reconocer previamente en él la potestad de orden que se requiere para administrar ese sacramento; mas como dicho poder sagrado no se obtiene por delegación, sino que debe venir por medio de la ordenación sacramental, se sigue, necesariamente, que tiene ya ese poder, juntamente con la dignidad sacerdotal, que se le comunicó precisamente cuando le fué administrado el presbiterado.

Las premisas del precedente raciocinio no admiten contraprueba eficaz, y la consecuencia parece lógica. La única dificultad sería que cabe oponer sólo puede venir de la negación del hecho, que nosotros hemos aceptado como punto de partida, mas no como asunto totalmente probado.

Quizá algún lector poco advertido pudiera creer que, de aceptarse nuestra argumentación, elevamos a los presbíteros a la categoría de ministros del sacramento del orden en forma semejante a como lo vienen siendo los Obispos. Pero si no olvidamos lo que ya dejamos escrito acerca de la administración del diaconado, es fácil desvanecer ese temor. Siempre debe quedar en pie la doctrina de que el Obispo es superior al presbítero por lo que se refiere a la potestad de ordenar; también es preciso salvar el principio de que el Obispo puede administrar siempre válidamente el sacramento del orden sin posible ingerencia de parte de su superior inmediato, que es el Papa. En cambio el presbítero tiene la potestad de orden como ligada y dependiente en su válido ejercicio de la voluntad del jerarca supremo; y ello no por voluntad positiva de la Iglesia, sino por disposición de mismo Cristo.

Como podrán observar nuestros lectores, volvemos otra vez a la consabida teoría de la *facultad* o *licencia* que se requiere para que el presbítero pueda llevar al *acto segundo* la potestad que ya tiene *in actu primo* por la ordenación sacerdotal.

6.—Únicamente para dejar completa la enumeración de las distintas posibilidades, queremos añadir una nueva pregunta: ¿Puede el Papa conceder licencia al presbítero para consagrar a un Obispo?

Aunque no se hallen concordes los teólogos acerca de si el episcopado y el presbiterado son órdenes distintas, o si más bien aquél es sólo una especie de ampliación del carácter sacerdotal que ya tiene el presbítero, sin embargo está fuera de duda que la consagración episcopal concede potestades de mayor virtualidad, por lo que se refiere al orden, y origina una especie de exigencia intrínseca de prerrogativas jurisdiccionales más extensas.

Ya hemos visto que sólo el Obispo es ministro *ordinario* tanto del orden como de la confirmación (95), y sabemos que sin licencia de ninguna clase puede válidamente administrar esos sacramentos, así como también dijimos que ni el mismo Papa recibió el poder de arrancarle esas prerrogativas. Además, por ser sucesores de los Apóstoles (96), tienen los Obispos en su favor una cierta connaturalidad para recibir súbditos y territorio donde puedan ejercer las funciones de magisterio y gobierno (97).

Esta categoría superior en la que están situados los Obispos, reclama también un origen más alto y más conforme con su misma preeminencia. Si los efectos no pueden ser nunca más excelsos que la causa, y si es verdad que nadie da lo que no posee, parece lógico concluir que está por encima del alcance de la potestad presbiteral el ser causa del orden episcopal. Así lo creyeron unánimemente los Santos Padres y los Doctores de la Iglesia, sin que alguna vez fuese turbada esta doctrina por práctica legítima alguna contraria, ni por concesiones pontificias opuestas.

Llegados al término de nuestro trabajo, no quedaríamos contentos si perdiésemos la oportunidad de hacer dos observaciones importantes:

(95) Cfr. Conc. Trid., Sess. XXIII, can. 7: Denz. 967.

(96) «Los Obispos son sucesores de los Apóstoles, y por institución divina están colocados al frente de iglesias particulares, que gobiernan con potestad ordinaria bajo la autoridad del Romano Pontífice», can. 329, § 1. Cfr. Conc. Vatic., Sess. IV, cap. 3 (Denz. 1828); III, q. 67, a. 2 ad 1.

(97) Cfr. Hech., 20, 28.

En materia sacramentaria juegan un papel trascendental algunos principios generales de teología; pero la mayor parte de ese acerbo teológico sacramentario no puede aprisionarse en categorías doctrinales herméticas e inflexibles, porque se trata de unos problemas que penden más de la voluntad positiva de Cristo que de razones intrínsecas y necesarias. Algunos teólogos caen en el peligro de formular un tratado *general*, demasiado *particular*, de los sacramentos y pagan después las consecuencias al encontrar ciertas dificultades en el estudio concreto y particular de los mismos sacramentos, que no siempre les es fácil resolver. Cada uno de los sacramentos tiene su naturaleza propia y, por lo mismo, requiere muchas consideraciones particularísticas que no se avienen perfectamente con las exigencias de los demás. Quizá esta observación evite que alguien nos culpe de cierta arbitrariedad al enjuiciar con distintos principios algunos sacramentos; conste que lo hemos hecho movidos por la necesidad de acomodarnos a la naturaleza de la materia que nos tocó estudiar.

Otra idea que quisiéramos destacar es la necesidad que existe de emplear armónicamente, en muchos campos de la doctrina sagrada, tanto los principios de la teología como del derecho eclesiástico. Pecan sin duda muchos autores de demasiado exclusivistas y yerran lamentablemente por encastillarse con exceso ya sea en su teología, ya en su derecho. No cabe la menor duda que el jurista está obligado a contar con las enseñanzas del teólogo si quiere dar solidez a sus leyes, y por medio de éstas llevar una vida espiritual sólida a las almas; pero tampoco al teólogo le está permitido hacer tabla rasa de la disciplina que la Iglesia introdujo para mejor llevar a la práctica el depósito doctrinal de nuestra fe. Si el consentimiento unánime de los teólogos es norma segura en la interpretación del dogma, la práctica oficial de la Iglesia, en materias que no son meramente disciplinares, goza de idéntica, por no decir mayor, garantía.

Damos así por concluido este trabajo motivado por las sesiones «de estudio y discusión» de la XV Semana Española de Teología, que sólo aspiraba a sugerir problemas y a apuntar posibles soluciones en materia sacramentaria de cierta actualidad.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

Teología de Platón

LO «DIVINO»

«Es difícil hallar al Hacedor y Padre de todas las cosas, y una vez hallado es imposible hablar de su naturaleza a todos los hombres» (1).

Esta dificultad que Platón manifiesta para llegar a conocer la naturaleza de su Demiurgo, la encuentra también todo el que quiera precisar el concepto platónico de lo «divino». Se trata de una noción sumamente vaga, que es imposible encerrar dentro de los esquemas elaborados por una Teología más desarrollada. Quizá las múltiples divergencias en la interpretación del pensamiento platónico acerca de Dios no procedan más que de considerarlo a la luz de otras ideologías posteriores.

Es inútil pretender hallar en Platón la noción de un Dios personal, transcendente e infinito. Hemos de contentarnos con hallar, no un Dios personal infinito, sino innumerables personificaciones finitas de lo «divino».

Ser, ser viviente y ser divino son para Platón conceptos equivalentes. Todo cuanto es, es «divino» en alguna manera.

Lo «divino», para Platón, no se concentra exclusivamente en una sola entidad personal infinita, sino que es una noción amplísima, sumamente difusa, dentro de la cual caben innumerables «divinidades» particulares. Cuando Platón habla de lo «divino» (θεῖον), de «Dios» en singular (θεός), de los «dioses» en plural (θεοί), de los «dioses del cielo» (2), no tiene conciencia de que entre esas expresiones pueda haber contradicción.

(1) *Tim.* 28 c.

(2) *Rep.* 508 a.

Quizá pudiera interpretarse el concepto platónico de lo «divino» como una reminiscencia del primitivo animismo presocrático. En el Universo todo vive, y todo cuanto vive es divino. De esta manera su concepto de lo «divino» habría que relacionarlo con su concepto de vida, y abarcaría todos los grados en que la vida se manifiesta.

Así, pues, ser, ser viviente y ser divino, son para Platón conceptos equivalentes, de suerte que la jerarquía de las «divinidades» corresponde exactamente a los distintos grados de su participación en el ser y en la vida.

Comenzando de arriba abajo: son divinas todas las entidades pertenecientes al mundo superior y transcendente de las *Ideas*, que son seres personales, eternos, vivientes, inteligentes y perfectísimos. Y entre las Ideas es divina por excelencia la Idea de *Bien*, cúspide de la pirámide escalonada de todos los seres del mundo ideal (3).

La escala de «divinidades» va descendiendo en perfección, conforme nos alejamos del mundo superior ideal. Pero todas las cosas son también más o menos «divinas», en cuanto que participan en alguna manera (por *participación* o por *imitación*) de las realidades transcendentales. Así es «divino» el *Demiurgo*, ser eterno, inteligente y bueno, situado fuera del mundo de las Ideas, pero que goza de la felicidad de su contemplación (4). Y son también «divinas» todas las cosas del Universo creado por el Demiurgo a imitación del mundo ideal, y en concreto de la Idea eterna de Animal (5). La perfección y la «divinidad» de los seres pertenecientes al mundo físico sensible corresponde a su grado de participación de la *Idea de Vida*, o de la Idea de *Animal eterno*, y va descendiendo conforme se alejan de su primer principio.

Es «divina» el *Alma cósmica*, que informa todo el Universo, y que constituye el principio general del movimiento (6). Son «divinas» las *almas* de los *dioses*, de los *genios*, de los *demonios*

(3) *Rep.* 507 b; 508 a-509 c; 517 b. Es la parte más brillante del ser (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον), *Rep.* 518 c; el más excelente entre los seres (ἀριστον ἐν τοῖς οὖσι), *Rep.* 532 c. *Fed.* 75 d; *Parm.* 130 b; *Fil.* 15 a.

(4) *Tim.* 30 b; *Fil.* 27 b.

(5) αὐτοζῶον, *Tim.* 51 c.

(6) *Fil.* 28 c; *Sof.* 265 c; *Tim.* 46 c; *Leyes*, 896 c.

y de los *astros* animados (7). Y son también «divinas» las *almas de los hombres*, creadas por el Demiurgo, en las cuales se esfuerza Platón por hallar una connaturalidad o parentesco con las entidades del mundo ideal. Hasta la misma *materia* (no-ser), que es lo más antitético de las Ideas, llega a participar en algún modo de la divinidad, después de haber sido modelada por el Demiurgo a imitación de las realidades del mundo transcendente.

Todo, pues, es «divino» en Platón. Con razón puede preguntarse el ateniense de las *Leyes* «si todo el mundo no está lleno de dioses» (8).

No obstante, esta especie de pananimismo o hilozoismo universal, aunque esté todavía muy lejos de la clara distinción que Aristóteles establecerá entre Dios y el mundo, no debe interpretarse en sentido panteísta. Se trata solamente de la imprecisión radical de un concepto demasiado vago, que Platón aplica a las realidades más diversas.

PRUEBAS DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Hemos dicho que es inútil buscar en Platón la noción de un Dios único, personal, infinito y transcendente. Por lo mismo es también vano querer hallar en él una demostración rigurosa de la existencia de semejante Dios. Lo que hallamos en Platón son diversos procedimientos, unos racionales y otros sentimentales, cada uno de los cuales tiende a un término distinto, es decir, a distintas realidades «divinas», a distintas personificaciones de lo «divino», pero no a Dios en cuanto tal.

Por lo tanto, en Platón no podemos decir que haya pruebas de la existencia de Dios, sino pruebas de la existencia de muchas entidades «divinas». Y por lo mismo, esas pruebas, aunque basadas en principios perfectamente válidos: —la causalidad eficiente y ejemplar, la finalidad, la contingencia, el movimiento, el orden del mundo—, sin embargo no logran toda la plenitud de su alcance, por estar radicalmente desvirtuadas desde el primer momento por un concepto limitado de la «divinidad». Su

(7) *Rep.* 508 a; *Tim.* 37 c, 40 a; *Leyes*, 887 c.

(8) Θεῶν εἶναι πλήρη πάντα, *Leyes*, 899 b.

misma noción, tan vaga y difusa, de lo «divino» ciega a Platón para no llegar al verdadero concepto de un Dios único e infinito. Tiene un profundo sentimiento de lo «divino», pero carece del de un Dios personal transcendente.

No obstante, ese concepto de lo «divino» difundido por todas las realidades del Universo, es causa de su profunda religiosidad, que se manifiesta desde los primeros Diálogos, y que va en aumento hasta alcanzar su expresión más viva en las *Leyes*. Su hilozoísmo le hace rechazar decididamente las cosmologías mecanicistas (de «los hijos de la tierra»), que trataban de explicar los fenómenos físicos solamente mediante elementos puramente materiales (9). Tan evidente le parece la existencia de lo «divino», y tan absurdo el ateísmo, que no puede menos de protestar en las *Leyes*: «¿Cómo podríamos, sin indignación, vernos reducidos a la necesidad de demostrar que existen dioses?» (10).

Platón conserva respetuosamente los dioses tradicionales de Grecia. Pero critica severamente las mitologías de los poetas que les atribuyen toda clase de inmoralidades (11). Tiende a una depuración de las formas groseras de la religión popular, y a una interpretación más elevada en función de su teología astral, situando en la región superior del Universo numerosos dioses, genios y demonios que ejercen su acción sobre los acontecimientos humanos. Para lo cual no tiene inconveniente, ya que dentro de la amplitud del concepto platónico de lo «divino» caben holgadamente las más diversas entidades.

Ahora podemos ya comprender el sentido y el alcance de las diversas pruebas que hallamos en Platón para demostrar la existencia de Dios. Cada una de ellas llega a un término distinto y no deben considerarse como convergentes a una misma realidad.

- 1) *Por medio de la Dialéctica se llega al conocimiento del mundo de las Ideas «divinas».*

El proceso ascendente de la Dialéctica, en su doble aspecto, racional y sentimental, auxiliada «experimentalmente» por la

(9) *Sof.* 265 c; *Fil.* 28-30; *Leyes*, 898 a.

(10) *Leyes*, 887 c.

(11) *Rep.* 379 d-381 d.

reminiscencia, parte de las realidades particulares, móviles y contingentes del mundo sensible, y se va remontando por grados, hasta llegar a la afirmación de la existencia de un mundo superior, transcendente, invisible a los ojos del cuerpo, pero perceptible por la inteligencia. Ese mundo está constituido por una pluralidad de entidades subsistentes, «divinas», en el límite de cada línea de perfección, jerárquicamente ordenadas, en cuya cumbre se halla la Idea suprema de *Bien* (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), que es la suprema personificación de lo «divino» (12). Escuchemos algunos textos de Platón:

«¿Y no crees que tenemos la Dialéctica en lo más alto, como una especie de remate de las demás enseñanzas, y que no hay ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por encima de ella?» (13).

«El método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme, y al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas» (14).

«¿No es verdad que la facultad dialéctica es la única que puede mostrarlo a quien sea conocedor de lo que poco ha enumerábamos, y que no es posible llegar a ello por ningún otro medio?... Nadie podrá afirmar que exista otro método que intente, en todo caso y con respecto a cada cosa en sí, aprehender de manera sistemática lo que es cada una de ellas» (15).

«Entonces contemplarías, no ya la imagen de lo que decimos, sino la verdad en sí (αὐτὸ τὸ ἀληθές), o al menos lo que yo entiendo por tal» (16).

«En cuánto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si las comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo Dios sabe si por acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí me parece: en el mundo inteligible (ἐν τῷ γινωστῷ) lo último que se percibe, y con trabajo, es la *Idea de Bien* (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα),

(12) *Fed.* 74 a; *Rep.* 507 b, 517 c, 532 a, 475 e.

(13) *Rep.* 534 e.

(14) *Rep.* 533 c.

(15) *Rep.* 533 b.

(16) *Rep.* 533 a.

pero una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y de conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública» (17).

La Idea de Bien es como el Sol del mundo inteligible. «Lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento, y la facultad de conocer al que conoce es la Idea de Bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa Idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al Bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el Bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del Bien».

—«¡Qué inefable belleza—dijo—le atribuyes! Pues, siendo fuente del conocimiento y la verdad, supera a ambas, según tú, en hermosura... Del sol, dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación... Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del Bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél el ser y la esencia; sin embargo, el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de la esencia (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), en cuanto a dignidad y poder» (18).

«Cuando uno se vale de la Dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón, y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia lo que es el *Bien en sí* (αὐτὸ ὃ ἐστὶν ἀγαθόν), entonces llega ya al término mismo de lo inteligible (τοῦ νοητοῦ τέλος), del mismo modo que aquél

(17) *Rep.* 517 b c.

(18) *Rep.* 508 e-509 b.

llegó entonces al de lo visible (τοῦ ὁρατοῦ) 'Ese estudio... eleva a la mejor parte del alma hacia la *contemplación del más perfecto entre los seres* (τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι), del mismo modo que antes elevaba a la parte más perspicaz del cuerpo hacia la contemplación de lo más luminoso que existe en la región material y visible» (19).

Según esto, la verdadera prueba platónica de la existencia de Dios debería ser su Dialéctica, que desemboca en la afirmación de la Idea subsistente de Bien. Son tan elevados los caracteres que Platón le atribuye, que cuesta trabajo no ver en ella al mismo Dios, sino tan sólo a la personificación más alta de lo «divino». «El alma que trasciende el mundo de lo sensible llega a percibir el ser supremo (ἡ οὐσία ὄντως οὐσα, ἐν τῷ ὃ ἐστὶν ὄντως), el cual es incorpóreo, sin figura ni color, sólo perceptible por el entendimiento, objeto de una ciencia verdadera e inmutable» (20). Son frases que, aparentemente, suenan como las expresiones que nosotros empleamos para designar a Dios. Pero que están radicalmente invalidadas por el concepto platónico de la realidad. Su alcance no llega más que hasta las entidades subsistentes del mundo ideal.

2) *Por los caminos extraracionales del amor se llega a la contemplación de la Idea «divina» de la Belleza.*

El proceso ascendente del Amor constituye también una forma de la Dialéctica. Partiendo de la contemplación de la belleza de los seres corpóreos y sensibles del mundo físico, se va elevando a la belleza moral, de ésta a la belleza intelectual, hasta llegar finalmente a la contemplación de la *Idea de la Belleza en sí misma* (αὐτὸ τὸ καλόν), que es una realidad «divina» universal, de la cual participan todas las demás bellezas particulares.

«Esto es en verdad conducirse rectamente en las cosas de amor... cuando alguno comienza a ascender, como por grados, de estas cosas bellas particulares hacia aquella otra Belleza, pasando primero de uno a dos, y de dos a todos los cuerpos bellos; después de los cuerpos bellos a las bellas costumbres; luego de las bellas costumbres a las enseñanzas bellas, y final

(19) *Rep.* 532 b c.

(20) *Fedro*, 247 d.

mente de las enseñanzas bellas a aquella enseñanza que no es otra cosa que la doctrina de la belleza en cuanto tal, conociendo finalmente de este modo lo que es la Belleza en sí misma» (21).

3) *La existencia del mundo sensible exige una causa eficiente «divina» (Demiurgo).*

Platón formula exactamente el principio de causalidad: «Todo lo que se hace, necesariamente se hace por alguna causa, y sin causa nada puede llegar a ser» (22. «Todo cuanto ha comenzado a ser tiene una causa» (23). De lo cual es muy fácil hacer la deducción siguiente: El mundo sensible ha comenzado a ser. Por consiguiente, tiene una causa, porque es necesario una potencia (δύναμις) capaz de hacer llegar las cosas a ser (24). Esta potencia eficiente es el dios-Demiurgo, que es anterior al mundo, pues la causa precede siempre a lo causado (25).

«El arte de hacer (ποιητική) se divide en dos partes. —¿Cuál es?—Una divina y otra humana.—No comprendo aún.—Si recordamos bien lo establecido al principio (219 b), dijimos que el arte de hacer es la potencia (δύναμις) la cual es causa (αἰτία) de llegar a ser lo que antes no existía.—Lo recordamos. Ahora bien, todos los animales mortales, y cuantos vegetales nacen sobre la tierra de raíces y de semillas, y todos los cuerpos inanimados, fusionables o no, que se forman sobre la tierra, diremos que llegan a ser por otro poder distinto del de un Dios ordenador? (θεοῦ δημιουργοῦντος), ¿o seguiremos las creencias y el lenguaje del vulgo?—¿Cómo?—¿Que los engendra la naturaleza por una causa mecánica (αὐτομάτης) y sin conocimiento, o que son engendrados por Dios con razón y ciencia divina?» (26).

«Nosotros y todos los demás animales, y el fuego y el agua de donde éstos han sido producidos, y las cosas semejantes a éstos, ¿no sabemos que han sido creados por Dios, cada cosa una, perfecta y elaborada de por sí?» (27).

(21) *Banquete*, 210 a-e; 211 b-e.

(22) πᾶν δὲ αὐτὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινός ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι πάντι γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σchein, *Tim.* 27 c-28 c.

(23) ἀναγκάιον... πάντα τὰ γιγνόμενα διὰ τιν' αἰτία γίγνεσθαι, *Fil.* 26 e.

(24) *Sof.* 219 b.

(25) *Fil.* 26 e.

(26) *Sof.* 265 b-d.

(27) *Sof.* 265 b.

«A mi juicio hay que distinguir en primer lugar aquello que siempre es y que no ha tenido origen, y aquello que siempre se está haciendo y nunca es. Lo primero es aquello que la mente aprehende con la inteligencia, porque siempre es lo mismo; y lo segundo lo que se percibe por los sentidos con opinión, porque se hace, parece y nunca es verdaderamente». Ahora bien, todo lo que se hace, necesariamente se hace por alguna causa, y sin causa nada puede llegar a ser» (28).

«Piensan muchos que aquellas causas (materiales) son, no sólo auxiliares, sino también las causas reales de todas las cosas, porque producen el frío, el calor, el crecimiento, la dilatación y otros efectos semejantes. Pero es imposible que éstas tengan razón e inteligencia... Pero el que ama la razón y la ciencia, debe buscar, ante todo, las causas de una naturaleza inteligente, y después, en lugar secundario, aquellas que son movidas por otras y que a su vez mueven a otras de manera necesaria» (29).

4) *El orden y la armonía del Universo revelan la existencia de una causa inteligente «divina» (Demiurgo, Alma cósmica).*

Platón rechaza con decisión que el orden que existe en el Universo pueda ser debido al azar (30). Solamente puede explicarse admitiendo la existencia de una causa superior inteligente, que dispone los elementos diversos y contrarios, combinándolos de una manera proporcionada en una armonía admirable, a imitación de los ejemplares (*παρδείγματα*) del mundo superior.

Esta causa es, o bien el Alma Cósmica, o el Demiurgo. «Por cuya razón diremos, como ya hemos dicho otras muchas veces, que hay en este Universo una causa nada innoble (*αἰτία οὐ φαύλη*) que ordena y dispone los años, las estaciones y los meses, y que justamente merece ser llamada sabiduría e inteligencia.—Ciertamente.—Pero nunca podrían darse la sabiduría y la inteligencia sin alma.—No, en verdad.—Por lo tanto, dirás que en la naturaleza de Zeus hay un alma real y una inteligencia soberana

(28) *Tim.* 27 c-28 c.

(29) *Tim.* 46 d.

(30) *Fil.* 28-30; *Sof.* 265 b; *Leyes*, 889 a.

(*βασιλικὴν μὲ ψυχὴν, βασιλικὸν δὲ νοῦν*) por la potencia de la causa» (31). «La inteligencia preside todo el Universo» (32).

«Todos los sabios convienen en que la inteligencia es la reina del cielo y de la tierra (*νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς*)... —¿Acaso, oh Protarco, hay que decir que todo el conjunto de cosas que llamamos Universo está regido por una potencia irracional y necesaria, o fortuita, o por el contrario, como pensaban nuestros antepasados, que todo está gobernado por una inteligencia y una razón admirable? (*νοῦν καὶ φρόνησιν τίνα θαυμαστὴν*). —Nada de ello, admirable Sócrates, sino que lo que acabas de decir me parece impío. En cambio, afirmar que la inteligencia lo gobierna todo me parece digno del espectáculo del Cosmos, y del sol, de la luna, de todos los astros y de toda su rotación (*περιφορᾶς*), y no me atrevería a pensar ni a hablar de esto de otro modo» (33).

«Recordemos, pues, que la inteligencia tiene afinidad con la causa y que es del mismo género. La inteligencia es lo mismo que la verdad. Ella es la amiga de la medida y de la proporción, y la que tiene mayor afinidad con el bien» (34).

«¿No te parece, huésped, que es fácil probar que en verdad existen los dioses?—¿Cómo?—Ante todo, la tierra, el sol, los astros y todo lo restante y las estaciones tan hermosamente divididas en años, meses, todo lo cual, tanto los griegos como los bárbaros establecen ser dioses» (35).

«El Demiurgo, como buen artífice, dispone las partes para bien del conjunto» (36).

- 5) *El movimiento del Universo reclama la existencia de un primer motor, que se mueve a sí mismo y que mueve todas las demás cosas (Alma cósmica).*

Es un hecho que en el Universo existe el movimiento. Para explicarlo acude Platón a imaginar la existencia de un Alma cósmica, la cual se mueve a sí misma, y es el primer principio

(31) *Fil.* 30 c.

(32) *Fil.* 30 d.

(33) *Fil.* 28' d e.

(34) *Fil.* 65 a.

(35) *Leyes*, 886 a.

(36) *Leyes*, 903 c.

del movimiento de todos los demás seres del Universo sensible, y que también es «divina».

El raciocinio podemos expresarlo de este modo. En el Universo existe movimiento. Pero este movimiento exige la existencia de una primera causa motora, que se mueva a sí misma (37), y que sea causa o principio (πρώτον μεταβάλλον) del movimiento de todos los demás seres. Esta causa es el Alma cósmica universal, creada por el Demiurgo, anterior a todos los cuerpos (38), y que existe en todos ellos. Es una causa suprema (39), inteligente, que gobierna todas las cosas «como soberana de: cielo, de la tierra y de la rotación universal» (40). En la cual «es necesario que todos los hombres reconozcan a Dios» (41).

«Así como cuando en una cosa otra produce cambio, y en ésta, a su vez, otra todavía, siempre y sucesivamente, ¿no habrá quizá un primer motor (πρώτον μεταβάλλον) de todas éstas?—Sería imposible» (42).

«El principio de todos los movimientos, y el primero, por consiguiente, que se engendró en las cosas en reposo y existe en los móviles moviéndose él mismo, diremos que debe ser el más potente y antiguo entre todos los cambios, mientras que el cambio que nace de otro y mueve otras cosas es el segundo» (43).

6) *La vida de los vivientes mortales reclama la existencia de una Vida inmortal «divina» (Alma cósmica).*

Todos los vivientes particulares del mundo terrestre (plantas, animales, hombres) vienen a la vida y después mueren. Pero si no existiera una fuente inextinguible e inmortal de la vida (Ψυχή πᾶσα ἀθάνατος) ya habrían muerto todos los vivientes. Por lo tanto, es necesario que exista un principio de vida «divino». Ese principio es el Alma cósmica universal, que se mueve a sí misma, y de la cual participan todos los seres vivientes inferiores (44).

(37) τὴν δυναμένην αὐτὴν κινεῖν κίνησιν, *Leyes*, 896 b.

(38) Ψυχὴ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως, *Leyes*, 896 b e.

(39) τὴν ἀρίστην ψυχὴν, *Fedro*, 245 c.

(40) ἐγκρατὲς οὐρανοῦ καὶ πασης τῆς περιόδου, *Leyes*, 897 b.

(41) Θεὸν ἡγείσθαι χρεῶν πάντα ἄνδρα, *Leyes*, 899 a.

(42) *Leyes*, 893 b-896 b.

(43) *Leyes*, 895 b-966 b.

(44) *Fedón*, 72 c-e; *Fedro*, 245 d-e.

7) *Por la sanción moral.*

La Ética platónica, basada en la práctica de la virtud, mediante el ascetismo y la purificación, está inspirada por el anhelo de llegar a la recuperación del estado feliz primitivo en que el alma—también de naturaleza «divina»—contemplaba, antes de su pecado, las realidades del mundo superior. El ascetismo, por el cual el alma se va desprendiendo del cuerpo y se prepara para la muerte, es una disposición para que la razón del filósofo llegue a conocer las realidades «divinas» del mundo superior (45).

No obstante, no creemos que pueda formularse en Platón una prueba rigurosa de la existencia de Dios, reclamada por la sanción exigida por el orden moral. Aunque repetidamente alude a mitos escatológicos, en que el alma recibe recompensa o castigo por las acciones ejecutadas durante su vida en la tierra, **esos** elementos en realidad son extrínsecos al conjunto de su sistema ontológico. En ninguna parte aparece la más mínima intervención de las Ideas en el mundo ni en las acciones humanas. El alma puede contemplarlas después de su separación del cuerpo. Pero nada indica que las Ideas conozcan a las almas, ni se preocupen de ellas lo más mínimo, ni en ésta ni en la **otra vida**.

En Platón la «providencia» divina está vinculada al Demiurgo, organizador del mundo y creador de las almas humanas. Pero en el mecanismo moral de la purificación y del retorno al estado superior no aparece ninguna intervención especial de ese «dios», como tampoco de los dioses inferiores. La «purificación» es una labor personal, producto del esfuerzo particular de cada hombre. Y la existencia de un mundo superior, con todas las entidades «divinas» que lo pueblan, no es una afirmación lograda al término de una demostración exigida por el orden moral, sino más bien un postulado inicial, en cuyo supuesto basa Platón todo su concepto de la orientación de la vida humana.

ATRIBUTOS DE LO «DIVINO»

No habiendo un Dios único, transcendente e infinito, sólo podremos hablar de los atributos que Platón asigna a sus dife-

(45) *Fedón*, 64 a-67 d.

rentes «divinidades», o a sus distintas personificaciones de lo «divino».

Para Platón la nota distintiva de lo «divino», y lo que lo diferencia de las realidades pertenecientes al mundo sensible, es la *inmutabilidad*. Lo que es en sí (*καθ' αὐτὸ*) no cambia, y por lo tanto no ha comenzado a ser, ni dejará nunca de existir. Así pues, de la inmutabilidad, o sea de la permanencia inmutable en un mismo ser, se derivan como consecuencia, la *eternidad*, la *incorruptibilidad* y la *perfección*. Lo que es simple e inmutable no puede tener principio, y lo que no ha tenido principio tampoco puede tener término, así como lo que es perfecto no puede cambiar.

En cuanto a las Ideas tienen, además de esos atributos, las de ser simples, vivientes, inteligentes y perfectísimas. Aunque nada indica en Platón que considere que tienen intervención en el Universo sensible, creado por el Demiurgo, ni siquiera que lo conozcan (46).

Claro está que los atributos indicados corresponden primariamente y en sentido estricto a las entidades superiores del mundo ideal, y sólo en grado secundario al Demiurgo y a las restantes entidades (dioses, genios, demonios y almas) del mundo inferior, todas las cuales son mudables. Pero en cuanto que participan en alguna manera de la realidad del mundo superior (por participación o por imitación) también les corresponde una cierta eternidad *a parte post*, consistente en la duración sin término, que les otorga el Demiurgo después de haberlas creado.

EL DEMIURGO

En sus primeros Diálogos Platón conserva, sin modificarlo, el concepto griego tradicional de los dioses. Solamente se esfuerza por purificarlo dándole un sentido más aceptable y elevado. Cuando llega a formular su teoría de las Ideas, concentra en ellas su aspiración a lo «divino», aunque nunca llegó a definir las como dioses personales en sentido estricto, ni siquiera a la Idea de Bien.

En los Diálogos de madurez comienza a aparecer el concepto de una divinidad personal, dinámica, inteligente, ordenadora,

(46) *Rep.* 380 d; 381 c.

distinta de las Ideas, y en cierto modo contrapuesta a ellas. En el *Fedro* figura Zeus organizando la procesión de los dioses y de las almas que ascienden periódicamente en el giro de los cielos a la contemplación de las Ideas. Pero el concepto de esta divinidad intermedia aparece todavía envuelto en toda clase de imprecisiones y de reservas (47).

En la *República* aparece ya mencionado el Demiurgo, personal, pero sin definir su intervención y sin ejercer todavía influencia alguna en el sistema general, tal como Platón lo concibe hasta ese momento (48).

En el *Sofista* (49) y en el *Político* (50) se esboza ya claramente el Dios-Demiurgo, situado entre los dos mundos, el ideal y el sensible, colocado en la cumbre del Universo físico, a manera de un rector o gobernador. Es una «causa divina». Es el «ser que ha ordenado el mundo» (51). Ejerce su acción sobre la «sustancia» del mundo, ajustándose a la naturaleza del sustrato de todas las cosas (52). En el *Filebo* vuelven a reaparecer las alusiones al δημιουργός y φυσουργός (53).

En el *Timeo*, donde Platón aborda expresamente el problema del origen y de la organización del mundo sensible, se ve obligado a definir claramente los caracteres de ese Dios, inferior a las Ideas, y organizador del mundo físico de los seres móviles. Quizá podríamos ver en ese Demiurgo una concepción más poética que filosófica, un mito inventado por Platón para explicar la existencia de un Universo sensible, carente de razón de ser, una vez que existe desde toda la eternidad el Universo superior de las Ideas subsistentes y perfectísimas.

Las Ideas, y en especial la de Bien, eran demasiado perfectas para cometer la torpeza de fabricar un mundo sensible que sería una reduplicación inútil del mundo ideal, una copia imperfecta y desvaída del mundo de las verdaderas realidades. Por esto introduce Platón ese ser «divino», pero de categoría inferior a las Ideas, para hacerle cargar con la culpa de la creación del mundo.

(47) *Fedro*, 246 a-d.

(48) *Rep.* 530 a.

(49) *Sof.* 265 c-266 b.

(50) *Pol.* 269 a-273 d.

(51) *Pol.* 270 a; 273 d.

(52) *Pol.* 272, e.

(53) *Fil.* 27 b, 28 d e, 30 c d.

Ese ser inferior habría cometido la travesura, por decirlo así, de organizar un Universo, introduciendo en la materia (también eterna) un reflejo de los arquetipos ideales. Con esto quedaría explicada, por una parte la existencia del Universo sensible, con su relativo orden, belleza y armonía, en cuanto que es copia del mundo ideal, pero a la vez con sus imperfecciones, sus defectos y sus males, procedentes de la imperfección de un «creador» de categoría inferior.

Ese Dios es eterno (54), inmutable (55), invisible, inteligente (56). Lleno de ciencia y de poder (57). Autosuficiente y perfectísimo (58). Bueno, sin envidia (59). Feliz, porque puede disfrutar de la contemplación del mundo superior de las Ideas (60). «Digamos la causa que ha movido al supremo ordenador a producir y disponer este Universo. El era bueno, y en el bueno no puede haber envidia. Exento, pues, de envidia, ha querido que las cosas fueran, en lo posible, semejantes a él mismo» (61).

Es inferior a las Ideas, pero superior a los dioses y a todo el Universo sensible (62). Es el creador, o mejor dicho el organizador (ξοιστάς) del Universo sensible: del Alma cósmica, de los demás dioses inferiores, de las almas humanas (63). Para realizar su labor «creadora» introduce en la materia eterna las semejanzas de las Ideas, que toma como modelos o como causas ejemplares para producir los seres sensibles.

Es providente, y ejerce su gobierno sobre todas las cosas del Universo, tanto sobre las grandes como sobre las pequeñas (64). No es causa del mal (65). «No es autor de todas las cosas, sino solamente de las buenas» (66). Es la mejor de las causas (67), padre, generador, ordenador, providente, salvador (68). Es único

(54) *Tim.* 34 a b.

(55) *Tim.* 42 e.

(56) *Tim.* 46 d.

(57) *Tim.* 30 b, 34 a b, 38 c, 68 d, 72 d.

(58) *Tim.* 68 e.

(59) ἀφθονός, *Tim.* 29 e.

(60) *Tim.* 29 a-e; *Sofista*, 299 e.

(61) *Tim.* 29 a.

(62) *Tim.* 30 c.

(63) *Tim.* 30 b c.

(64) *Leyes*, 902-904.

(65) *Tim.* 42 d.

(66) *Rep.* 380 e.

(67) *Tim.* 21 a.

(68) *Tim.* 38 d.

en su jerarquía. Los demás dioses son inferiores al Demiurgo y creaciones suyas. Es el «rey del mundo» que se propuso que en la disposición de todas las cosas del Universo cada una contribuyera a que mejor y más fácilmente venciera la virtud y a que el mal fuese vencido (69).

No obstante estos atributos, es fácil ver que Platón no llegó a la noción verdadera de Dios, y que el Demiurgo no es la realidad más perfecta, ya que permanece en un plano inferior a otras entidades «divinas» y carece del carácter de la infinitud.

VALOR DE LA TEOLOGIA PLATONICA

Platón planteó perfectamente el problema de la necesidad de la existencia de Dios, partiendo del hecho de la existencia de un mundo físico, móvil, imperfecto y contingente. Formula con toda exactitud los principios básicos de la demostración: la naturaleza del movimiento, que reclama un primer motor; la noción de causalidad (eficiente, ejemplar y final) y su correlativo de efecto; la contingencia de los seres físicos, que exigen la existencia de un ser absoluto y necesario; sus perfecciones deficientes, defectuosas, que postulan la existencia de una entidad superior que las posea en el máximo grado de perfección; la multiplicidad de los seres, que reclama la unidad de un ser único y transcendente; el orden del Universo, que revela la intervención de una Causa inteligente ordenadora.

Puede decirse que todas las pruebas demostrativas de la existencia de Dios, empleadas y desarrolladas por las teologías posteriores, especialmente las de Aristóteles y las de los estoicos, se hallan ya expresamente formuladas en Platón. No obstante, tal vez a causa de su teoría de las Ideas, ninguna de esas pruebas logra en Platón la plenitud de su alcance real, quedando todas ellas previamente desvirtuadas por la vaguedad de su concepto de lo «divino». En lugar de confluir todas ellas a un mismo término, que sería el Ser único, absoluto, infinito y transcendente, tan ansiosamente buscado por Platón con el esfuerzo gigantesco de toda su Filosofía; a una Causa única, eficiente, ejemplar y final, de todos los seres; a un primer Motor, causa del movimiento

(69) *Tim.* 46 a; *Leyes*, 804 b.

de todas las cosas; a una Inteligencia suprema, ordenadora y providente; a un Ser perfectísimo, causa de las perfecciones de todos los seres, Platón se queda a medio camino y se contenta con imaginar diversos seres—Ideas, Demiurgo, Alma cósmica—a quienes atribuye los efectos particulares sobre el mundo físico, cuya explicación trata de buscar.

Platón no llega a Dios, a pesar de que sus principios y sus caminos eran perfectamente válidos. Pero bastará un ligero retoque y la mutación que Aristóteles introduce en el concepto ontológico de su maestro, para que esas pruebas, deficientes por su aplicación, adquieran toda la plenitud de su alcance y de su valor.

Sin embargo, a pesar de sus deficiencias, las «vias» de Platón no incurren en el defecto capital que desvirtuará siglos más tarde el procedimiento de los neoplatónicos. Plotino, queriendo llegar a Dios, al Uno, a la realidad trascendente suprema, en realidad solamente llegará al concepto abstractísimo de Ser-Uno. Este resultado proviene de la aplicación del método de Parménides para llegar al Ser. Por el procedimiento de Parménides, suprimiendo todas las diferencias formales, se llegaba al concepto de Ser único, estático e indiferenciado, pero no al Ser como es en la realidad, y mucho menos al ser de Dios como entidad suprema, personal y trascendente. La transcendencia del Ser eleático era puramente lógica, pero no ontológica. Idéntico resultado tiene en Filosofía la aplicación del procedimiento propio de la Filosofía primera de Aristóteles, defecto en que han incurrido algunos escolásticos, por ejemplo, Escoto, cuando se pretende utilizar en Teología para llegar a la demostración de la existencia de Dios. La Filosofía primera tiene por término el concepto generalísimo de Ser, mediante la supresión, por abstracción, de todas las diferencias formales. En cambio la Teología tiene por término, no el simple concepto comunísimo de Ser, sino un Ser realísimo, concreto, particular, que es Dios. Así en Plotino, en quien late esta misma confusión, su Uno no es Dios, aunque él tal vez creyera lo contrario. El Uno plotiniano equivale al Ser indiferenciado de Parménides, minado por una absoluta pobreza ontológica. Mientras que el Dios a quien tiende el esfuerzo de la Teología, tal como aparece en Aristóteles y después con mayor plenitud en la filosofía tomista, es un Ser personal que es la má-

xima realidad, la máxima riqueza ontológica y la máxima determinación.

Platón, ciertamente, no llegó a un concepto perfecto de la divinidad. Pero todas las Teologías posteriores le son deudoras de sus mejores principios sobre los cuales han podido edificar sólidamente la noción de Dios.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

COMENTARIOS

Respondiendo a un artículo de D. Angel Temiño Sáiz

Don Angel Temiño Sáiz publicó en la revista de «Estudios Bíblicos» (Enero-Marzo de 1955) un artículo titulado: *En torno al problema del «sensus plenior»* (pág. 5-47). Como en él nos dedica varias observaciones haciendo interpretaciones que son totalmente ajenas a nuestro pensamiento, vamos a responder a sus afirmaciones y a hacer luego algunas breves observaciones sobre puntos de vista que presenta el Sr. Temiño.

* * *

En un artículo nuestro, que cita el Sr. Temiño, tratábamos de probar la posibilidad del «sensus plenior» por varias razones. Una es por la autoridad de Santo Tomás, cuyos principios doctrinales llevan necesariamente a ello. El Sr. Temiño dice a este propósito :

«El P. T. se hace también cargo de la dificultad (alude a la objeción según la cual si el hagiógrafo no conoce, no puede ser instrumento) y se esfuerza en resolverla. Veamos cómo. 1) Por la autoridad de Santo Tomás. Termina su razonamiento con estas palabras: «El pensamiento, pues, de Santo Tomás a este propósito es que Dios puede también mover a un instrumento cognoscitivo—hagiógrafo—a que manifieste una verdad o un modo en esa verdad... inconsciente del alcance que Dios da a sus palabras».

«Nosotros opinamos con el (padre) dominico que en la mentalidad del Doctor Angélico cabe la posibilidad del sentido *plenior*. Pero no deja satisfecho el espíritu la so-

lución de una dificultad filosófica por vía de autoridad humana. Es preciso poner de manifiesto la razón íntima e intrínseca» (*Estudios Bíblicos*, Enero-Marzo 1955, pág. 10).

Aquí hay dos problemas distintos. Uno es el que interese «poner de manifiesto la razón íntima e intrínseca» de esta posibilidad. Y esto también lo intentamos más adelante en el artículo que el Sr. Temiño nos critica. Pero otro muy distinto es el que la autoridad de Santo Tomás valga para probar la *posibilidad* y *probabilidad* de la instrumentalidad del hagiógrafo que no conoce ese plus que constituye el «sentido pleno». Pero la afirmación que hace el Sr. Temiño: «No deja satisfecho el espíritu la solución de una dificultad *filosófica* por vía de autoridad humana», no tiene aquí razón de ser. (El subrayado es nuestro, siempre que no se advierta otra cosa). Pues el problema en cuestión no es *filosófico*, sino *teológico*. El hagiógrafo es en las manos de Dios instrumento *sobrenaturalizado* para una obra divino-humana. Y en una cuestión teológica, la autoridad de Santo Tomás tiene un valor muy atendible.

* * *

El segundo argumento que nosotros utilizamos para *probar la posibilidad* del «sensus plenior» es su analogía con el «sentido típico». También el Sr. Temiño critica esta argumentación nuestra. Dice así:

«2) Se acude a la analogía con el sentido típico del que existe más desconocimiento por parte del hagiógrafo. Pero esto no es resolver la dificultad, sino extenderla a otro campo». (cf. *Estudios Bíblicos*, Enero-Marzo 1955, pág. 10).

La posición del Sr. Temiño ante el valor de este argumento es inexacta. Pues dice de él: «Esto no es resolver la dificultad, sino extenderla a otro campo». No es *extenderla* a otro campo, sino es precisamente todo lo contrario: *venir* de otro campo, donde esta dificultad queda *resuelta*, para aplicar esta misma solución, por *analogía*, al caso del *sensus plenior*. Porque el *sentido típico* es:

a) *Desconocido por el hagiógrafo*, salvo revelación. Lo cual es la doctrina generalmente admitida.

b) Y cuando consta la existencia de un tipo bíblico, entonces, según la Pontificia Comisión Bíblica, éste es:

- 1) «Verdadera y estrictamente sentido de la Biblia».
- 2) «Y Dios lo inspiró al hagiógrafo» (E. B. 339).

Por lo tanto, si el sentido «típico» es sentido verdadero de la Biblia, y es desconocido por el hagiógrafo, y está inspirado por Dios a éste, se sigue la posibilidad de un sentido bíblico de estas características. Ya que *de facto ad potentiam valet consequentia*.

Pero como *analógicamente* el caso del *sensus plenior* es el mismo, se sigue que de la posibilidad del sentido «típico» se puede probar la posibilidad del *sensus plenior*.

Es verdad que con este argumento *no se ve la naturaleza intrínseca de esta posibilidad, porque se arguye desde otro punto de vista*, pero no es menos cierto que se prueba de hecho su posibilidad al probarse el hecho existente del sentido «típico» que tiene estas características.

* * *

«3) Los impugnadores del sentido *plenior* suelen negar por la razón apuntada (el desconocimiento por el hagiógrafo del sentido pleno intentado por Dios) la biblicidad del sentido típico. Urge, por lo tanto, más bien excogitar una respuesta valedera para ambos. Es necesario enfrentarse directamente con la objeción. Y esto también lo hace el P. T.» (*Estudios Bíblicos*, Enero-Marzo 1955, pág. 10).

Con este motivo, el Sr. Temiño nos critica que *no somos tomistas* en la explicación que damos de la constitución del *sensus plenior*. Dice así:

«Comencemos por decir que esta solución, lejos de inspirarse en la doctrina del Angélico, como se pretende, parece contraria a sus enseñanzas» (a. c. pág. 11).

«Por eso sorprende sobremanera la contestación del P. T., tan poco tomista, aunque sea aducido Santo Tomás» (a. c. pág. 12).

«No parece lógicamente aceptable la solución del P. T. Creemos además, por lo expuesto, que la solución presentada por el padre dominico es ajena a la mente de Santo Tomás y de los escolásticos en general» (cf. a. c. pág. 13).

«Es inaudito, al menos en auténtico tomismo, esa visección propugnada por el P. T.» (a. c. pág. 14).

Las afirmaciones y críticas que nos hace el Sr. Temiño son totalmente ajenas a nuestro pensamiento, *expuesto en el contexto de las mismas citas que hace el Sr. Temiño*, como se verá a continuación.

* * *

¿Qué argumentos tiene el Sr. Temiño para decir que no somos tomistas? Los siguientes:

3) Resumimos su pensamiento—dice el Sr. Temiño—.

«La acción de esta causa—escribe el P. T. refiriéndose a la principal creada—queda totalmente mediatizada por el mismo instrumento». Es decir, que la acción de la causa principal creada no puede ir más lejos de lo que le permite la colaboración del instrumento elevado y movido por ella. No puede haber un efecto ni parte del efecto que no sea también del instrumento.

No acontece así cuando la causa principal es Dios y se sirve de una criatura. Dios es de posibilidades infinitas en su obrar. Aún sirviéndose de verdaderos instrumentos, su acción va más lejos.

«Esa limitación—dice el P. T.—que el instrumento defectuoso impone a la causa creada, encerrándola en sus límites, puede ser superada por la causa increada, saliendo de sus imposiciones de limitación» (a. c. pág. 10-11).

Estas citas están tomadas, la primera de nuestra conferencia de Madrid: «*Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz del concepto teológico de inspiración*». XII Semana Bíblica Española (1952), pág. 303, y la segunda de nuestro artículo: «*El sentido típico del A. T. es «verdadera y estrictamente» sentido de la Biblia*», publicado en *La Ciencia Tomista* (1953), pág. 645.

Hecho este resumen por el Sr. Temiño continúa él mismo:

«Según parece desprenderse de estas palabras y de todo el razonamiento, cree el P. T. que cuando Dios se sirve de un instrumento para obrar, la acción principal de Dios puede producir algún efecto o parte al menos del efecto, al que en manera alguna ha llegado el instrumento movido y elevado por el mismo Dios. Y en esto está la diferencia, cree él, entre la causa principal creada e increada. El poder infinito de Dios no puede quedar encasillado, en su acción a través del instrumento, por las posibilidades de éste, como acontece en la causa principal creada. Y así sostiene que «el concepto de *instrumentalidad* (la de Dios sirvién-

dose de instrumento) no haya de ser unívoco con la acción y posibilidades de las causas creadas» (cuando usan igualmente de instrumentos)». (*Estudios Bíblicos*, Enero-Marzo 1955, pág. 11).

Y a continuación critica nuestra posición por no ser tomista (a. c. pág. 11), *por negar—dice—la conjunción entre la causa principal—Dios—y la instrumentalidad del hagiógrafo*, para el «sensus plenior». Por eso, más adelante añade:

«Se podría también argüir contra el P. T. que aquella parte del efecto a que no llega el instrumento con su acción elevada no es producto suyo. Ha desaparecido la acción instrumental. En la producción de éste no habría causa principal e instrumental, ya que queda una sola causa, la principal. ¿Podrá seguir hablándose de inspiración». (*Estudios Bíblicos*, Enero-Marzo 1955, pág. 13).

¿Qué decir a todo esto? Que no debe de estar muy seguro el Sr. Temiño de lo que nos *atribuye*, pues él mismo dice en uno de los párrafos citados, después de hacer un resumen: «Según *parece* desprenderse de estas palabras y de todo el razonamiento...» (a. c. pág. 12).

Pero no solamente no *parece desprenderse*, sino lo que *ciertamente se dice* en estos artículos, *es todo lo contrario de lo que el Sr. Temiño nos atribuye*.

Las dos citas que el Sr. Temiño hace de nuestro pensamiento pertenecen a dos artículos distintos. ¿Qué se dice en cada uno de ellos?

a) La primera cita que el Sr. Temiño transcribe dice así:

«La acción de esta causa—escribe el P. T., refiriéndose a la causa principal creada—queda totalmente mediatizada por el mismo instrumento» (a. c. pág. 10).

Esta frase está en un contexto de nuestro artículo «*Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz del concepto teológico de inspiración*», y cuyos párrafos de su contexto transcribimos:

«Hay que notar, a propósito de la *acción instrumental en su relación con el «sensus plenior»*, lo siguiente:

En los instrumentos que nosotros conocemos actuados por una causa principal creada, la acción de esta causa queda totalmente mediatizada por el mismo instrumento. Pero aquí, por hipótesis, la causa principalis es: a) Dios, de posibilidades infinitas en su actuar, en contraposición al poder limitado de las causas creadas y de sus operaciones en los instrumentos, y b) que esta operación de la causa principalis, que es Dios, es además *una actividad—y una potencialidad—conferida al instrumento de orden sobrenatural*.

De aquí que *no se puede* ya aplicar al instrumento en esta instrumentalidad del hagiógrafo para el *sensus plenior*, un concepto *unívoco* con las posibilidades de los efectos que pueden producir las causas creadas en los instrumentos, sino que ha de ser solamente *análoga* con ellos. *ya que esta causa principalis es infinita y sobrenatural*.

Si Dios *se vale instrumentalmente del hagiógrafo para el sensus plenior*, dentro de la línea homogénea de lo que éste expresa en su sentido histórico, se vale de él, en efecto, como ser cognoscitivo. *Utiliza instrumentalmente el pensamiento de su mente sobrenaturalizado o la revelación que limitadamente le hace, para poner—producir—un efecto mayor*, que es un mayor contenido de pensamiento en el pensamiento que alcanza el hagiógrafo.

Pero de que Dios *utilice el hagiógrafo como sujeto cognoscitivo para esta finalidad*, no se sigue, ni se ve exigencia para ello, que Dios *no lo pueda utilizar sino en cuanto es instrumento cognoscente de lo que Dios quiere expresar*.

Y doce líneas más adelante, se dice:

«Si Dios puede establecer un sentido «típico» bíblico con las cosas, y desconocido del hagiógrafo, no se ve por qué no va a poder añadir un mayor contenido a un pensamiento en la misma mente del autor. *máxime cuando El es la causa principalis de toda esta actividad en el hagiógrafo*». («Si es posible y en qué medida un «sensus plenior» a la luz del concepto teológico de inspiración». XII Semana Bíblica Española, 1952, pág. 303-304).

Nosotros afirmamos, pues, en estos pasajes:

a) Que la acción de las causas creadas en los instrumentos queda mediatizada por éstos. Y que la acción de la causa Increada no es *unívoca* con estas causas, *pero sólo* en el *sentido* de que es: 1) infinita; 2) sobrenatural. Por eso escribimos:

«De aquí que no se pueda ya aplicar al instrumento, en esta instrumentalidad del hagiógrafo para el *sensus plenior*, un concepto *unívoco* con las posibilidades de los efectos que pueden producir las causas creadas en los instrumentos, sino que ha de ser sólo *análoga* con ellos, ya que *esta causa principalis es infinita y sobrenatural*». Y esta *analogía* no creo que la niegue el Sr. Temiño.

Pero no hemos deducido de aquí, como nos atribuye el señor Temiño, que «en esto está la diferencia entre la causa principal creada e increada» (a. c. pág. 11). Por el contrario, dos páginas después, siguiendo el estudio del mismo tema, hemos escrito:

«*Siempre* la acción de la *causa principal rebasa las posibilidades de la causa instrumental*; sólo que aquí las rebasa infinitamente» (a. c. pág. 306).

b) Pero afirmamos también en estos pasajes el que:

1) Dios es la *causa principalis* para el *sensus plenior*.

2) Que el hagiógrafo es el *instrumento* de Dios para la *constitución bíblica del sensus plenior*.

Así decimos en los pasajes citados:

«Hay que notar a propósito de la *acción instrumental en su relación con el sensus plenior...*»

«Esta operación de la causa principalis, que es Dios, es además una *actividad*—y una *potencialidad*—*conferida al instrumento, de orden sobrenatural*» (para el *sensus plenior*).

«De aquí que no se pueda ya aplicar al instrumento en esta instrumentalidad del hagiógrafo para el *sensus plenior...*»

«Si Dios se vale instrumentalmente del hagiógrafo para el *sensus plenior...* se vale de él, en efecto... Utiliza instrumentalmente el pensamiento de su mente sobrenaturalizado..., para poner—producir—*un efecto mayor*, que es un mayor contenido de pensamiento en el pensamiento que alcanza el hagiógrafo» (para el *sensus plenior*).

«Pero de que Dios utilice el hagiógrafo como sujeto cognoscitivo para esta finalidad (del *sensus plenior*), no se sigue... que Dios no lo puede utilizar, sino en cuanto es *instrumento cognoscente* de lo que Dios quiere expresar».

«Si Dios puede establecer un sentido «típico» bíblico con las cosas, y *desconocido por el hagiógrafo*, no se ve por qué no va a poder añadir un mayor contenido... má-

xime cuando El es la *causa principalis de toda esa actividad del hagiógrafo* (para el *sensus plenior*)».

Y poco más adelante decimos :

«Por otra parte no se ve que se requiera necesariamente que el *hagiógrafo* que Dios utiliza *para consignar el sentido «típico» en la Escritura* haya de conocerlo» (a. c. páginas 307-308).

De todo esto se deduce y en estos pasajes *se dice expresamente* todo lo *contrario* de lo que nos atribuye el Sr. Temiño. Ya que *estamos afirmando insistentemente la necesidad de la instrumentalidad tomista del hagiógrafo en las manos de Dios para la constitución bíblica del sensus plenior*.

La segunda citación nuestra que hace en el párrafo antes transcrito de su artículo, pertenece a un artículo nuestro, distinto del anterior, y titulado : *El sentido típico del A. T. es «verdadera y estrictamente» sentido de la Biblia*.

La frase que de él cita el Sr. Temiño es la siguiente :

«Esa limitación—dice el P. T.—que el instrumento defectuoso impone a la causa creada, encerrándola en sus límites, puede ser superada por la causa increada, saliendo de sus imposiciones de limitación» (a. c. pág. 11).

Y de estas palabras «y de todo el razonamiento» (a. c. pág. 11) *va a sacar el Sr. Temiño* que nosotros *negamos el concepto tomista de instrumentalidad del hagiógrafo en la constitución del sensus plenior*. Estas palabras están tomadas de nuestro artículo citado, y que son parte de un párrafo que dice así :

«Pero el instrumento en las manos de Dios es siempre *verdadero instrumento*, aunque con las elevaciones y proyecciones que El le confiera. Si el instrumento en función de una causa creada es, en su actuación, *verdadero instrumento*, este concepto de *verdadera instrumentalidad*, fundamentalmente, *no se altera al ponerse un instrumento en función de la actividad de Dios*. En ambos casos se rebasan las posibilidades de la exclusiva actividad de la «forma» del instrumento que se utilice. «*Nihil prohibet*—dice Santo Tomás—*causam instrumentalem producere potiolem effectum*» (III, q. 79, a. 2, ad 3) (et) «*ultra suam speciem* (III, q. 77, a. 3 ad 3)» (a. c. pág. 645).

Y añadimos a continuación de este mismo párrafo.

«Que el instrumento en manos de Dios, incluso para producir obras «*ultra suam speciem*», sea *verdadero instrumento*, es algo que en el *tomismo no puede negarse*» (a. c. pág. 646).

Y lo hacemos ver a continuación con el caso de los sacramentos. Para Santo Tomás los sacramentos causan físicamente la gracia. Y decimos:

«La desproporción, absolutamente hablando, entre la «materia» y «forma» del sacramento, y el efecto sobrenatural que produce, es evidente. Y, sin embargo, para Santo Tomás, los sacramentos son *verdaderos instrumentos físicos* de la gracia» (a. c. pág. 646).

Y en la página siguiente del citado artículo, *después de estar hacer viendo la necesidad de la conjunción de la causa principal, Dios, y del hagiógrafo*, para la «constitución del sentido típico» (desconocido del hagiógrafo); después de exponer algunas opiniones de teólogos, decimos:

«Si el *modo* de esta cooperación de la causa instrumental con la causa principal puede ser controvertido, lo que resulta cierto es que el *instrumento en las manos de Dios*, concurriendo de alguna manera al efecto de la causa principal, es *verdadero instrumento para todos esos efectos total y específicamente excedentes a la propia «forma» del instrumento*, como son los efectos sobrenaturales, y las mismas posibilidades excedentes que, en el orden natural, puedan conferirle las *causas creadas*» (a. c. pág. 647).

Y después de exponerse con amplitud esta doctrina, al resumirla en una serie de proposiciones, decimos:

«c) El instrumento en las manos de Dios es *verdadero instrumento para todo el efecto sobrenatural*, que se atribuye a la causa principal. «*Idem effectus totus attribuitur instrumento, et principali agenti etiam totus*», dice Santo Tomás» (a. c. pág. 650).

«d) Por tanto, en el caso de la *inspiración bíblica*, hasta donde se haya de extender la acción del instrumento para ese efecto sobrenatural total, hasta ahí se ha de extender la inspiración, ya que ésta es el medio por el que Dios causa todo ese efecto sobrenatural» (a. c. pág. 650).

«e) Pero como a *todo ese efecto sobrenatural contribuyó verdaderamente el instrumento-hagiógrafo, para todo él fué instrumento inspirado*, aunque no se requiere para ello, como se expuso, que el hagiógrafo tenga un conocimiento total de lo que Dios intenta. Dios utiliza la mente del hagiógrafo activando en ella conocimiento, y del cual el hagiógrafo conocerá sólo parte, pero esa mente, así sobrenaturalmente activada, es *instrumento psicológico para todo el efecto sobrenatural que Dios se propone con la inspiración bíblica*» (a. c. pág. 650).

Nuestro concepto tomista de la causalidad instrumental para el sentido «típico» es evidente. Y precisamente este estudio del sentido «típico» lo hemos hecho, como allí se dice, *para probar por analogía la posibilidad del sensus plenior*, ya que la dificultad es fundamentalmente la misma.

Por eso nos resultó verdaderamente sorprendente la *atribución* que nos hace el Sr. Temiño, utilizando para ello las *dos citas* transcritas de los dos artículos aludidos, lo mismo que «*todo el razonamiento*» de ambos artículos. Pues dice él: (los subrayados son nuestros)

«Según parece desprenderse de *estas palabras* y de *todo el razonamiento* cree el P. T. que cuando Dios se sirve de un instrumento para obrar, la *acción principal de Dios puede producir algún efecto, o parte al menos del efecto, al que en manera alguna ha llegado el instrumento movido y elevado por el mismo Dios*» (a. c. pág. 11).

Si el Sr. Temiño leyó estos artículos, no comprendemos cómo puede hacer esta afirmación.

* * *

Bastante más adelante, en su artículo, dice de nosotros lo siguiente:

«En un más reciente artículo *sobre el sentido «típico»* se expresa el mismo escritor *en otros términos*. Sostiene que el concepto de inspiración es *unívoco* para todos los sentidos bíblicos en cuanto a la conjunción de la obra y el hagiógrafo» (a. c. pág. 27-28).

El Sr. Temiño verá que no ha habido la menor variación de postura.

En el primer artículo dije, lo que sostengo, que el concepto de *causalidad* por parte de Dios y el hagiógrafo no son unívocos sino *análogos*, en el *sentido* de que la causa increada puede producir un efecto de posibilidades *infinitas* y en el orden *sobrenatural*, como antes se ha transcrito en el párrafo correspondiente (cf. *Si es posible y en qué sentido un «sensus plenior» a la luz del concepto de inspiración*. XII Semana Bíblica Española, 1952, pág. 303-304).

Pero en otro artículo sobre el sentido «típico» dije, lo que sostengo igualmente, que el concepto de inspiración bíblica es *unívoco en cuanto a la conjunción en la misma obra de Dios y el hagiógrafo* (cf. *El sentido típico del A. T. es «verdadera y estrictamente» sentido de la Biblia*, en *La Ciencia Tomista*, 1953, pág. 643-644).

Pero esto, verá el Sr. Temiño, no es «expresarse el mismo escritor en *otros términos*», sino sencillamente *hablar de otra cosa*.

* * *

Después que el Sr. Temiño nos criticó por no ser tomistas, busca nuestra posible clasificación, no habiendo lugar, según la interpretación que de nuestro pensamiento hizo el Sr. Temiño, en las categorías escolares conocidas. Dice así:

«Podrían exceptuarse algunos escotistas seguidores de Mastrius, para quienes el instrumento no alcanza con su acción el efecto principal, sino que produce una disposición previa, cuyo perfeccionamiento corresponde a la causa principal. Esta posición de Mastrius no es compartida por todos los escotistas. En el suarismo, según el cual es externa la elevación del instrumento y asistencial, sería más comprensible la explicación del P. T., aunque seguramente tampoco es compatible. En el tomismo, cuya nota sustancial es la elevación previa interna del instrumento, para que todo pueda de él proceder, es insostenible» (a. c. página 13).

Después de todo lo dicho arriba, nuestra posición no sólo es sostenible en el tomismo, sino que no es más que la misma doctrina de Santo Tomás, a quien seguimos como Maestro.

* * *

Sosteníamos nosotros en nuestro artículo sobre el sentido «típico», antes citado, que este sentido es «verdadera y estrictamente sentido de la Biblia». El Sr. Temiño, hablando de esto, dice :

«El... profesor salmantino pisa en terreno muy firme al afirmar este hecho, que imponen la tradición y los documentos pontificios. Pero juzgamos insostenible la explicación que el... escritor nos ofrece del mismo. Dice así :

«Dios está ontológicamente presente a la conciencia del individuo más íntimamente que el sujeto mismo. Dios penetra en el recinto de la conciencia y puede gobernar íntimamente los pensamientos, y puede *fecundar psicológicamente*—(el subrayado es del Sr. Temiño)—esos solos pensamientos humanos con un nuevo y más fecundo contenido. Posibilidad que aún se aumenta si esos pensamientos no son de sola iniciativa humana, sino efecto de la *causa principalis*—Dios—, como es en este caso. Si Dios puede establecer un sentido «típico» bíblico con las cosas, y desconocido por el hagiógrafo, no se ve por qué no va a poder añadir *un mayor contenido a un pensamiento en la misma mente del autor*—(el subrayado no es nuestro)—, máxime cuando El es la causa principalis de toda esa actividad del hagiógrafo» (*Estudios Bíblicos*, Enero-Marzo 1955, pág. 26-27).

Pero lo que al Sr. Temiño le sorprende, y por eso lo subraya, es que decimos que Dios puede «fecundar *psicológicamente*» esos pensamientos humanos, y que Dios puede añadir «un mayor contenido a un pensamiento *en la misma mente* del autor». Esto escribimos, y esto sostenemos.

Pero el Sr. Temiño cree que sostener esto es o lleva al absurdo. Pues dice así :

«Con razón (el subrayado es nuestro) (se) escribe, comentando esta opinión : «Dios es omnipotente, pero hay imaginaciones nuestras que no se pueden hacer porque no tienen entidad. Tales son un pensamiento no pensado, un pensamiento humano no pensado por el hombre, un pensamiento humano en el que se piensa más de lo que piensa el hombre. Dios puede gobernar íntimamente el pensamiento humano ; puede hacer que el hombre piense todo lo que El quiere que piense ; lo que no puede hacer es que piense más de lo que piensa».

Y añade a esto el Sr. Temiño :

«Verdaderamente es difícil comprender lo que con tanto esfuerzo se empeña en defender el... profesor dominico: *Que el hagiógrafo intente lo que, por hipótesis, no intenta; que entienda lo que no entiende*» (el subrayado es nuestro) (cf. *Estudios Bíblicos*, 1955, pág. 27).

¿Qué pensar de esta interpretación. Es demasiado conocido que los defensores del *sensus plenior* sostienen que este sentido es intentado por Dios, desconocido por el hagiógrafo y vinculado por Dios al sentido literal directo, sin que se pretenda por ellos que el hagiógrafo «entienda lo que no entiende», como nos atribuye el Sr. Temiño.

Las dos expresiones que el Sr. Temiño subraya, porque le chocan, son las siguientes:

Que Dios puede «fecundar psicológicamente» esos solos pensamientos humanos sin que el autor humano alcance ese mayor contenido.

Que Dios puede añadir «un mayor contenido a un pensamiento en la misma mente del autor», siendo éste inconsciente de ese plus de contenido.

¿Implican estas expresiones contradicción o absurdo? De ninguna manera. Dos razones lo hacen ver.

1) Psicológicamente se distinguen *mente* y *pensamiento*. Por tanto, no se puede hacer, sin más, a *mente* sinónimo de *pensamiento*. Igualmente la expresión «fecundar psicológicamente», pudiendo referirse a *mente* o a *pensamiento*, tampoco se puede identificar, sin más, con *pensamiento*. Todo esto es demasiado evidente. Por tanto, no se pueden interpretar ni hacer *apriorísticamente* a las expresiones «fecundar psicológicamente», o añadir «un mayor contenido a un pensamiento en la misma mente del autor», sinónimas de que el autor *entienda* el contenido sobreañadido por Dios a su *pensamiento*, que es aquí el sentido literal directo; como tampoco el profeta conoce necesariamente toda la riqueza que Dios puso en la comunicación —*pensamiento*—que le hace.

Y así, en el párrafo inmediatamente anterior al que cita el Sr. Temiño, hemos escrito:

«Pero de que Dios utilice al hagiógrafo como sujeto *cognoscitivo* para esta finalidad (del *sensus plenior*) *no se sigue, ni se ve exigencia* para ello, que Dios no lo pueda utilizar sino en cuanto es instrumento cognoscente de lo que Dios quiere expresar» (cf. *Si es posible y en qué medida...* pág. 304).

Por tanto, esta conclusión que hace de nuestro pensamiento el Sr. Temiño es *apriorística* y *gratuita*.

2) Pero además, esta afirmación que hace el Sr. Temiño va contra lo que hemos escrito, en este mismo artículo que cita, a propósito del sentido «típico», y que lo alegamos para probar la posibilidad de un sentido intentado por Dios y desconocido por el hagiógrafo, y no obstante lo cual, el hagiógrafo fué para su establecimiento bíblico instrumento en las manos de Dios. De este sentido decimos en el *mismo párrafo* que cita el señor Temiño :

«Si Dios puede establecer un sentido «típico» bíblico con las cosas, y *desconocido por el hagiógrafo*, no se ve por qué no va a poder añadir un mayor contenido a un pensamiento en la misma mente del autor, máxime cuando El es la *causa principalis* de toda esa actividad en el hagiógrafo» (cf. *Si es posible y...* pág. 304).

Pero los «tipos» para que sean *bíblicos*, como nosotros lo hemos subrayado en el artículo original, no basta que tengan la ordenación de la «res» o cosa por parte de Dios extrabíblicamente. Para que sean «tipos» bíblicos «hace falta además una ordenación o intención (por parte de Dios) a que se comunique por la Escritura». Y para esto, seguimos escribiendo en otro artículo : «Dios ordena ese concepto *vital de la mente* del hagiógrafo (desconociéndolo él) a significar un «antitipo». Pues no basta para que sea bíblico la simple ordenación típica por parte de Dios de la realidad extrabíblica. Sea un ejemplo...» (cf. nuestro artículo : *El sentido típico del A. T. es «verdadera y estrictamente» sentido de la Biblia*», publicado en *La Ciencia Tomista*, 1953, pág. 652 y 651 respectivamente).

Este artículo está escrito sobre dos años antes que el artículo del Sr. Temiño, artículo que el Sr. Temiño *conoce*, pues lo cita y, transcribiendo alguna frase de él, concluye de éste y de

otro artículo, enjuiciados *per modum unius*: lo que «parece desprenderse de estas palabras y de todo el razonamiento» (a. c. pág. 11). Y en él, *afirmandose el desconocimiento del sentido «típico», por parte del hagiógrafo, se afirma sobre la constitución del mismo*: que «Dios ordena ese concepto vital de la mente del hagiógrafo a significar un antitipo» (cf. *El sentido típico del A. T. es «verdadera y estrictamente» sentido de la Biblia*, publicado en *La Ciencia Tomista*, 1953, pág. 652 y 651 respectivamente).

Por tanto, de esta cita y de la exposición de nuestro pensamiento, decimos que :

- 1) Dios *añade*
- 2) un mayor contenido
- 3) en la *mente* del autor sagrado,
- 4) porque lo *añade al mismo pensamiento* del hagiógrafo, en su misma línea homogénea,
- 5) siendo éste *inconsciente* de este nuevo contenido añadido al *pensamiento que está en su mente*.
- 6) Todo lo cual no es otra cosa que «fecundar psicológicamente» Dios el pensamiento del hagiógrafo.

Puesto que Dios, como *causa principalis*, actúa la psicología del hagiógrafo siguiendo su modo propio: lo actúa—fecunda—psicológicamente, no violenta, mecánica ni extrínsecamente.

Y que esta conclusión no es algo gratuito, se ve porque el sentido «típico» es :

«Intentado y ordenado por el mismo Dios» (Pío XII, E. B. 562).

«Sentido genuino de la Sagrada Escritura» (Pío XII, E. B. 562).

«Verdadera y estrictamente sentido de la Biblia» (P. Comisión Bíblica, E. B. 539).

Salvo revelación, *desconocido por el hagiógrafo* (Doctrina general, Pío XII, E. B. 562).

«Inspirado por Dios al hagiógrafo» (P. Comisión Bíblica, E. B. 539).

Y todo esto lo habíamos escrito sobre el sentido «típico» para probar por *analogía* la posibilidad, con estas características, del *sensus plenior*.

Por todo lo cual, las interpretaciones y *atribuciones* que nos hace el Sr. Temiño no son lo que nosotros hemos expuesto.

* * *

También nos critica otro punto. Transcribe las palabras siguientes de nuestro artículo ya citado, publicado en *La Ciencia Tomista*, sobre el sentido típico :

«No se requiere este mismo concepto de univocidad para el concepto de la inspiración bíblica por lo que se refiere a la comprensión que del conocimiento de lo que se dice en el texto sagrado haya de tener el hagiógrafo» (cf. *La Ciencia Tomista*, 1953, pág. 644).

A lo cual, el Sr. Temiño dice :

«Nos permitimos preguntar: ¿Pero hay alguna inteligencia precisamente de este sentido *plenior* o típico en el hagiógrafo? Si no hay, no sólo no se puede hablar de univocidad, pero ni siquiera de analogía por lo que se refiere a la comprensión de estos sentidos» (a. c. pág. 28).

En el artículo citado, el párrafo que nos transcribe el señor Temiño pertenece a una sección que lleva por título: «El aspecto unívoco de la inspiración bíblica». Y decimos en él: a) que es necesario este concepto según los datos de la Iglesia, en la *conjunción* de causa principal—Dios—e instrumento—hagiógrafo—en orden a la producción de los sentidos «literal» y «típico». b) Nos preguntamos luego si será necesario este concepto de *univocidad* para el *sensus plenior*, y respondemos afirmativamente. c) Pero teniendo en cuenta la *objeción* ordinaria contra el *sensus plenior*—que si no es conocido por el hagiógrafo no puede ser instrumentalmente obra suya—, respondemos diciendo: que si en orden a la constitución del *sensus plenior* es necesario conservar el concepto *unívoco en orden a la conjunción* de Dios y el hagiógrafo, «no se requiere este mismo concepto de *univocidad* para el concepto de inspiración bíblica por lo que se refiere a la *comprensión* que, del conocimiento de lo que se dice en el texto sagrado, haya de tener el hagiógrafo» (a. c. pág. 643-644). Una vez más el Sr. Temiño no interpreta con exactitud nuestro pensamiento.

* * *

Nuevamente nos critica el Sr. Temiño. Cita las siguientes palabras de nuestro artículo sobre el sentido típico :

«Si el intento expreso del hagiógrafo—sentido «literal» *directo*—se dice que está inspirado *inmediatamente*, de ese plus de desconocimiento del hagiógrafo podría decirse que está inspirado *mediatamente*, pero salvándose siempre que es *verdadera inspiración instrumental* en ambos casos». (cf. *La Ciencia Tomista*, 1953, pág. 650, f.)

Y esta afirmación nuestra la comenta el Sr. Temiño de la siguiente manera :

«No sabemos qué quiere decir con esta expresión «inspirado mediatemente», *porque no lo explica*. No consiste ciertamente en una vinculación externa de Dios al margen del hagiógrafo..., lo que decididamente rechaza el profesor salmantino en todo su artículo...

Pero la terminología «inspiración mediata» se presta a que cada uno entienda lo que bien le parezca, paliando más o menos felizmente la dificultad, pero sin resolverla y añadiendo nuevos elementos de confusión y embrollo» (a. c. pág. 28).

El Sr. Temiño dice : «No sabemos lo que quiere decir con esta expresión «inspirado mediatemente», *porque no lo explica*». ¿Leyó el Sr. Temiño todo el artículo cuyo párrafo cita y critica? Porque en ese mismo artículo, en la página siguiente, se pone una sección que se titula : *El modo inspirativo del sentido «típico»*. En él se expone con cierta amplitud este *modo inspirativo* tal como nosotros lo concebimos. Y en el apartado cuarto, decimos :

«Dios llega al «tipo», lo ordena, lo constituye *bíblicamente*, por la inspiración, a través de la inspiración del sentido «literal», ya que la acción inspiradora de Dios, al caer directamente sobre el sentido literal, cae sobre la «res» del mismo, y cuya acción se prolonga a ordenar esa misma «res» a una nueva significación» cf. *La Ciencia Tomista*, 1953, pág. 652, 4 ; cf. pág. 644-652).

* * *

Una vez que el Sr. Temiño criticó a su modo nuestros artículos, y que criticó la posición de otros autores, pasa a exponer su propia teoría. Dice así :

«Hemos hecho una breve reseña de las soluciones dadas a la dificultad contra la posibilidad del sentido *plenior*, fundada en que el instrumento racional, como es el hagiógrafo, ha de conocer cuanto por él dice Dios.

Su misma diversidad nos da cierto derecho a pensar que las respuestas dadas no son plenamente satisfactorias.

Como hace ya algún tiempo nos vino a la mente una distinta, al fin nos decidimos a presentarla modestamente, por si pudiera ser de algún provecho». (*Estudios Bíblicos*, 1955, pág. 16).

¿En qué consiste esta solución «distinta» que propone el Sr. Temiño? Como su exposición es muy extensa, vamos a dar de ella el resumen que hace el mismo autor:

«Compendiamos nuestra respuesta... El instrumento pertenece al orden de la causa eficiente, no a la final. Participa con la causa eficiente principal en la producción de todo el efecto, pero no participa necesariamente en el fin. Si es instrumento racional y como tal obra, lo hará movido por un fin, sin que ello implique que sea éste el mismo porque es movida la causa principal, y mucho menos se requiera haya una perfecta identidad y conformidad de fines» (*Estudios Bíblicos*, 1955, pág. 17).

Es decir; el instrumento participa en la causa eficiente; instrumento *racional* en este caso ha de obrar conscientemente por un fin. Este fin es el *fin inmediato*. Pero no tiene que participar necesariamente en el fin *total* que se propone la causa *eficiente*, en este caso, racional. Todo esto lo hace ver luego ampliamente y muy bien expuesto el Sr. Temiño en su artículo.

Nosotros queremos felicitar sinceramente al Sr. Temiño por la posición francamente abierta que tomó a favor del sentido *pleno*, que cada día va teniendo mayor número de partidarios, y que abre grandes perspectivas a la exégesis. Pero lo que le decimos con la misma franqueza es que no comprendemos que esta solución que presenta el Sr. Temiño se pueda decir que es «distinta» de las de los demás, cuando es, fundamentalmente, la solución ordinaria de los defensores del *sensus plenior*. Porque si éste es:

- 1) Intentado por Dios
- 2) y desconocido por el hagiógrafo,

3) pero verdadero instrumento para la constitución bíblica del *sensus plenior*, se sigue:

4) Que el hagiógrafo es movido por la *causa eficiente*—Dios—,

5) que él obra *racionalmente* por un *fin inmediato*—el sentido literal directo—,

6) pero *no participa* cognoscivamente en el *fin último o total*—sentido pleno—*que se propone la causa principal*—Dios—

El Sr. Temiño lo que hace es explicitar estos conceptos y exponer este proceso en detalle, pero no aportar fundamentalmente una solución «*distinta*», como él dice.

* * *

Por último queremos destacar una afirmación del Sr. Temiño, que debida, sin duda, a su redacción, tal como está escrita, resulta inexacta. Escribe en su artículo citado:

«El sentido *típico* sólo puede ser conocido por otros pasajes de la Biblia, de forma que la verdad expresada en un escrito con sentido típico de una manera oscura y algún tanto enigmática ha de encontrarse contenida con mayor claridad en otros lugares bíblicos» (a. c. pág. 34) (el subrayado es nuestro).

El sentido «típico» se ordena a un «antitipo» neotestamentario. Pero el *descubrimiento* que se hace de él no es, como dice el Sr. Temiño, que «*sólo puede ser conocido por otros pasajes de la Biblia*», pues conforme a la enseñanza de la Pontificia Comisión Bíblica, en su *Carta al Episcopado Italiano*, de 20 de Agosto de 1941, puede ser descubierto por otros medios. Dice así: «El sentido espiritual o *típico*..., debe probarse sea por el uso de Nuestro Señor, de los Apóstoles o de los escritores inspirados, ya por el uso tradicional de los Santos Padres y de la Iglesia, especialmente de la Sagrada Liturgia, porque «*lex orandi, lex credendi*» (E. B. 539).

NOTAS CRÍTICAS

JOSE LUIS L. ARANGUREN: *El protestantismo y la moral*. Madrid, Ediciones Sapientia S. A., 1954, págs. 260.

El autor, conocido por su obra anterior, *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, amplía aquí sus investigaciones sobre el protestantismo, tema de sus preferencias, con esta obra similar de ensayo histórico-religioso, de carácter filosófico y teológico, en que sitúa y enjuicia el protestantismo en sus dos confesiones más importantes, bajo el nuevo ángulo de mira del problema moral.

El tema a esclarecer y problema planteado es—comienza diciendo Aranguren—éste: «¿Qué relación se establece en las tres principales confesiones cristianas de Occidente—luteranismo, calvinismo y catolicismo—entre la fe y la moral?» (p. 7). La pregunta, presentada así con un tanto de desenfado e irreverencia por un católico—¿es el catolicismo una de tantas confesiones religiosas de Occidente, y la tercera de la serie?—no se ajusta del todo al contenido de la respuesta estudiada. Ante todo, porque, como enseguida rectifica el autor, no se examina temáticamente sino la respuesta que a ese problema dan el luteranismo y el calvinismo. Pero—advierte—se estudia esta respuesta *desde* el catolicismo, considerado como el fondo sobre el que se destacan, como la síntesis rota ideológicamente por ambas herejías y que deberá restaurarse para superar el desequilibrio del eticismo moderno.

Por otra parte, dicha respuesta se refiere sustancialmente a las relaciones entre la fe y la moral en las dos confesiones protestantes; pero el esquema de la obra va centrado sobre las oscilaciones que, en el suceder de los siglos y en diversas religiones históricas, ha recibido el concepto fundamental de la *religio*,

fluctuante entre las dos actitudes e interpretaciones extremas, la concepción de la misma como *iustitia* y el concebir la religión como *gratia*, que entraña la ruptura entre la moral y la fe y la negación misma de la moral.

Por eso, para analizar toda la hondura del problema moral en el protestantismo y sus relaciones con la religión, Aranguren examina en la sección 1.^a: «Antecedentes», el concepto de religión, y destaca las principales figuras de religión o actitudes básicas ante lo religioso que antes del protestantismo se han dibujado. El concepto de la *religio* como *iustitia* lo encuentra preformado en Grecia y claramente expresado en la religión y la filosofía de Roma, máxime en la definición de la religión dada por Cicerón como *iustitia adversus deos*.

Este pensamiento legalista de la religión, propio de los romanos que, llevados de su genio por el Derecho, hacen de la misma un rígido concepto jurídico y «transforman su relación con los dioses en jurídica y procesal» (p. 18) es acentuada en el judaísmo, con su extrema estimación de la Ley, del legalismo de sus preceptos y de las obras de la ley que acaban por condensar las relaciones de Yavé con su pueblo. Y es llevado hasta sus últimas consecuencias—dice Aranguren—por el pelagianismo. Para Pelagio, *el hombre se justifica a sí mismo frente a Dios*, y la religión se cifra en un moralismo extremo, en un puro esfuerzo de autosalvación por las obras morales sin el auxilio de la gracia.

Frente a esta concepción de la religión como justicia, se alza San Agustín, que ha deslizado el concepto de la religión natural al plano cristiano de la *religión como gracia*—que es *justicia de Dios con nosotros*—pues que, en su pensamiento de las relaciones del hombre con Dios, obtiene la primacía y un papel absorbente la gracia, sobre las obras morales del hombre. Aranguren pasa después a examinar algunos textos de Santo Tomás, a quien atribuye «el mérito incomparable de haber elaborado los dos aspectos del problema de la religión: la religión como gracia y la religión como justicia» (p. 34) y de haber sabido distinguir y separar el punto de vista moral y el punto de vista teológico, pero para reunirlos y establecer la síntesis, al menos en el doble plano de la religión, natural y sobrenatural. Pero al final le acusa y le recrimina de que, al reducir la religión a

una parte potencial de la justicia, ha sido excesivamente influenciado por la teoría romana de la religión como justicia. «Toda esta teoría tomista está excesivamente impregnada de sentido jurídico romano» (p. 48), y no parece que satisfaga desde el punto de vista sobrenatural. Por lo cual, modernos autores, y ya antes Suárez, tienden a sacar la religión del encaillado de la justicia en favor de un concepto más amplio de la misma como santidad.

Volveremos luego sobre estas apreciaciones. Continuando con los verdaderos precedentes ideológicos del protestantismo, Aranguren traza una amplia y buena síntesis del occamismo—o el llamado nominalismo—del que muy bien dice cómo «el P. Denifle ha sido el primero en poner de manifiesto—y hoy día lo repiten todos los estudios sobre la materia—su influencia decisiva, a través de Biel, sobre el primer Reformador» (p. 54). Aranguren expone, sobre la obra del nominalista Biel, el compilador de Occam, la teoría occamista de la gracia y de las fuerzas de la voluntad libre para obrar todo el bien moral sin el auxilio de la gracia, y el voluntarismo tan radical de Occam que, mediante la teoría de la *acceptatio divina*—según la cual Dios podría de *potentia absoluta* aceptar los actos de la voluntad naturales, sin la gracia y caridad, como meritorios de vida eterna, o hacer que un alma estuviera en pecado grave y en gracia a la vez, pues que el ser justo y grato a Dios no consiste, en última instancia, sino en la libre aceptación divina—constituye la fuente inmediata de la teoría luterana de la justificación como imputación extrínseca. Lutero, observa Aranguren, aunque opuesto polarmente a una mitad de la teoría occamista—la que, siguiendo la tendencia semipelagiana, exalta las fuerzas de la voluntad libre—acepta en cambio y radicaliza la otra mitad, de la aceptación e imputación extrínseca de Dios. La diferencia entre ambas posiciones es la que media entre el *posse* y el *esse*. El carácter puramente extrínseco de la justificación, dependiente sólo de la libre aceptación de Dios, es en el nominalismo una posibilidad. Lutero transforma este posible en real, realizando el tránsito del *posse* al *esse*, de la potencia absoluta a la manera cómo de hecho se desarrollan las relaciones del hombre con Dios (p. 69). Y podía haber añadido que aún en el occamismo esta concepción extrínseca era algo más que posibilidad, pues que

en él la justificación y el mérito sobrenatural dependían, más que de la infusión de la gracia creada, del momento primario de esa gracia increada o aceptación libre de Dios, al modo de la teoría posterior de la doble justicia.

Sobre estos supuestos occamistas, Aranguren presenta un brillante panorama y profunda interpretación de la concepción luterana sobre las relaciones entre la fe religiosa y la moral. Primero describe los supuestos psicológicos de todo el pensamiento luterano: Su temperamento pasional, dominado por la *tristitia*, por la superstición y el terror religiosos ante la cólera de Dios, que abocan a una actitud de angustia e inseguridad existencial, que es el «talante» propio de Lutero y el clima apto para la eclosión de la fe fiducial protestante, fruto de la desesperación. Sobre este fondo de finos análisis pasionales, Aranguren se extiende en el desarrollo de la doctrina de la *justificación* luterana como *justicia pasiva* y puramente religiosa, la justicia de Dios imputada a nosotros por la fe, al margen de las buenas obras. En todo ello aparece pisando terreno conocido, pues son variaciones, en nuevos tonos, de lo expuesto por el autor en el volumen anterior. De ahí deduce e insiste en el irracionalismo extremo de la posición luterana, con la negación de la *analogia entis ad Deum* tomista y, por consecuencia, de la teología natural y de toda la zona metafísica en que el hombre toma contacto con Dios. Ello acarrea la negación de la ética, no sólo como ciencia o filosofía moral, sino como vida. La separación entre la fe y la moral queda consumada, pues la fe y el cristianismo nada tienen que ver con la religión como justicia, en cuanto envuelve una moral.

A este luteranismo de la pura fe, irracionalista y enemigo del moralismo, radicalizado después por los luteranos más auténticos, Hamann, Boehme y Kierkegaard, contraponen Aranguren el calvinismo, como tendencia diametralmente opuesta en la línea moral, pues establece la primacía de la moral sobre la fe e inaugura la corriente eticista de la religión como justicia humana o de las obras. También esta última sección la desarrolla el autor en páginas brillantes. Para erigir una oposición tan radical entre las dos confesiones de la Reforma, Aranguren apela no sólo a la doctrina personal de Calvino, sino a sus sucesores incluyendo la misma renovación de la actual teología pro-

testante, preferentemente calvinista, puesto que—añade—«los calvinistas desbordan a Calvino al hipertrofiar unilateralmente los elementos éticos de la *Institutio* con merma de los genuinamente religiosos» (p. 194).

Este «talante» calvinista es esencialmente eticista, moralizante. El autor recoge las interpretaciones de modernos teólogos calvinistas, como Troelsch, de que el calvinismo se ha adaptado más al mundo moderno; representa la modernidad y expansión dinámica del protestantismo frente a Lutero, que es un medieval. Con su exaltación religiosa de la *vocación temporal* como signo de la elección divina, del deber y del trabajo en las profesiones temporales, ha dado impulso religioso al *ethos* del trabajo, de la actividad y el éxito (p. 215). También reproduce la teoría de otro protestante, Max Weber—tan en boga entre los sociólogos de hoy—de que el sentido religioso que ha dado el calvinismo al trabajo de las profesiones seculares, ese cuidado de las cosas mundanales, de las actividades y negocios, tomado como ascetismo, y que constituyen «el alma» calvinista, su talante propio, han sido uno de los factores principales en el origen y desarrollo del capitalismo moderno a través del puritanismo anglosajón.

Como la moral de la actividad, esencialmente vuelta hacia los fines temporales, el calvinismo ha secularizado y mundanizado la moral. Kant llevó a sus últimas consecuencias el eticismo calvinista, con su moral del puro deber totalmente desligado de fundamento religioso. Por eso Aranguren sostiene, finalmente, que el eticismo moderno, deísta y hasta ateo, es la derivación última y consecuencia lógica de esta dialéctica interna del calvinismo y de todo ese proceso de disyunción de la moral respecto de la religión. De ahí que sea verdadera su observación final: «La actitud religionaria—o luterana—y la actitud justiciaria son la tesis y la antítesis de una síntesis superior: la síntesis católica, que une en sí la religión y la moral. Frente al «todo es gracia» luterano, frente al «no hay más que justicia—o injusticia—del eticismo, la religión católica es la religión de la *gracia* de Dios redentor y de la *justicia* del hombre redimido» (p. 260).

Toda esta amplia perspectiva de un proceso histórico de separación de la religión y la moral va descrita no sólo con bri-

llantez literaria, sino con gran conocimiento de causa—de la teología protestante antigua y moderna—y con altos vuelos de erudito bagaje filosófico-teológico y culturalista a la vez. Y nada tendríamos que oponer a ella sino admirar su mérito, puesto que ya el autor sale al paso de la objeción básica que podría oponérsele, de una excesiva generalización por necesidad sistemática, admitiendo que no sólo el calvinismo, y de rechazo el luteranismo, sino otras muchas corrientes filosóficas postrenacentistas han influido y conducido al actual estado de ateísmo moralizante o eticismo separado de toda religión y creencias.

Nuestros reparos se dirigen a la idea central acuñada por el autor de un doble concepto de religión—la religión *como justicia* y religión *como gracia*—que corre como *leit-motiv* y principio sistematizador de todo el ensayo, y en virtud del cual quedan involucrados los grandes teólogos católicos, San Agustín y Santo Tomás, no ya como representantes de la síntesis católica, sino como antecedentes de la una o la otra de las interpretaciones protestantes. Sencillamente creemos que tal idea de la doble religión es infundada en sus orígenes históricos y en sí misma encierra una vasta confusión, por lo que debe de plano rechazarse.

Prescindiendo del antecedente en el diálogo platónico Eutífron, Aranguren sostiene que la concepción de la religión como estricta justicia es típica de Roma y ha nacido del legalismo y estricto juridismo de su ideología. Debería esta afirmación referirse a la concepción popular de la religión entre los romanos, pero Aranguren no aporta el más mínimo dato histórico sobre el caso. Sólo apela al testimonio de la filosofía, cifrada, al parecer, sólo en varios textos de Cicerón. Pero es extraño que ninguno de los tres textos aducidos contenga nada expreso de la idea que se le atribuye. El texto *De Offic.* III, 29 niega claramente que el juramento se refiera a la ira de los dioses «que no existe, sino a la justicia y a la *fe entre los hombres*», porque, en efecto, apoya y confirma los contratos y demás actos jurídicos de la sociedad. Otro texto del mismo libro dice simplemente que la piedad—o religión—debe aplacar a los dioses. En cuanto al tercer texto, *De natura deorum* II, 28, que contiene la célebre disquisición sobre la etimología y definición de la religión, sabido es que la religión—y el religioso—es definida como la virtud

que tributa a Dios el culto y todos los demás cuidados solícitos de la reverencia y honor divinos. Para nada alude a relaciones estrictamente jurídicas; antes al contrario, a renglón seguido el filósofo romano expresa los altos y nobles sentimientos que deben acompañar al culto religioso: «Cultus autem deorum optimus, idemque castissimus atque sanctissimus, plenissimusque pietatis, ut eos semper pura, integra, incorrupta et mente et voce veneremur» (De nat. deorum II, 28).

A pesar de todo, Aranguren atribuye a Cicerón la definición de *iustitia adversus deos*, fórmula que no se encuentra en sus textos. En cambio, con gran extrañeza vemos que el autor no conoce los textos ciceronianos que han dado lugar quizá a toda esa teoría, *De inventione rhetor.* 1. II c. 23, 53, en los que, siguiendo la teoría estoica, concibe las virtudes particulares como partes constitutivas de las cuatro cardinales, y enumera la religión entre las partes de la justicia o del derecho natural.

Pero esta división no cabe entenderse en otro sentido recto sino a la manera como la interpretó Santo Tomás, en pos de Macrobio, que se basó en la enumeración ciceroniana para estructurar su doctrina de las *partes potenciales* de la justicia. Al clasificar la *religio* entre esas partes, ni Cicerón ni el Aquinate le han dado sentido de justicia estricta; Cicerón enumera, junto a la religión, la piedad para con los padres, la observancia, veracidad, etc., y estas virtudes nadie las ha situado en el plano jurídico. Sabido es que la idea de parte potencial de la justicia no coloca a una virtud en el orden de estricta justicia, sino en el grupo general de virtudes que cumplen cualesquiera deberes para con otros. Es, pues, gratuita la suposición de que el *ethos* romano haya volcado todo su sentido jurídico y legalista sobre la idea de la *religio* y de las relaciones para con la divinidad.

Se dice después que Pelagio ha llevado a su culminación este concepto romano de la religión como justicia, con su herejía de que el hombre se justifica y merece la vida eterna por sus buenas obras sin el auxilio de la gracia. Es cierto que la herejía pelagiana, con su exaltación del libre albedrío, sufre una influencia bien ostensible del estoicismo. Pero mal se va a ver en ella huella alguna de la clasificación ciceroniana de la religión como justicia.

El problema pelagiano es más hondo y general, y ya desde aquí se hace palpable cómo Aranguren ha desorbitado los conceptos básicos de *religio* y *iustitia*, manteniendo casi constante confusión entre las dos acepciones fundamentales de estos términos. Pues el vocablo *religión* tiene primero una acepción propia y estricta: es la religión como virtud moral, que manda cumplir los deberes de culto y adoración para con Dios. Y tiene además otra acepción general, según la cual, bajo la idea moderna de religión son subsumidas todas las relaciones del hombre para con Dios y, objetivamente, todo el conjunto de creencias, dogmas e instituciones de un determinado credo religioso. Bajo esta acepción, en la religión se incluyen la fe, esperanza y caridad y hasta las virtudes morales, porque por ellas nos ordenamos a Dios.

De igual suerte, la idea de justicia es ambivalente y puede ser usada en dos sentidos muy distintos. Una es la justicia propia y estricta, que concierne a dar a cada uno su derecho, y otra es la acepción general de la *justicia para consigo mismo* o *justicia por metáfora*, que, como lo hace notar el mismo Aranguren (p. 36), la ha distinguido muy bien Santo Tomás, con Aristóteles, de la justicia verdadera. Tal es la idea bíblica de justicia como equivalente a santidad, que comprende la bondad moral de todo el hombre, la buena ordenación de todas las partes y apetitos de su alma. Y era asimismo el sentido platónico de justicia, como «armonía» de todas las fuerzas del alma, más que «juntura» o «encaje» de que habla, según refiere Aranguren, Heidegger. (Y dicho sea de paso, la etimología que cita de este filósofo (p. 16) de la «dikaiousyne» y «dike» griegas no está de acuerdo con la filología moderna, que las deriva de la voz sánscrita *dica*=vía recta, mientras que Aristóteles señalaba su origen en «dicha=bipartitum», en dos partes, por lo que ya en su origen viene cargada de sentido jurídico).

Ahora bien, la idea teológica de *justificación* deriva de esta noción bíblica de justicia general. Si, pues, para la religión judaica y el pelagianismo el hombre se justifica por sus buenas obras, por las obras de la ley, esto no debe interpretarse de la religión en sentido estricto, sino de su *sensus plenior*, de la religión en cuanto comprende todo el conjunto de relaciones para con Dios. Sería, pues, verdadera falacia si Aranguren de-

dujera de ahí el deslizamiento en esas actitudes hacia el supuesto contacto romano de la *religio* como justicia estricta. Una justificación naturalista tendría lugar por todo el conjunto de obras virtuosas, máxime por el conocimiento y amor de Dios. Y entonces seguiríase que todas las virtudes habrían pasado a ser justicia estricta. Ninguna religión ha podido concebir las relaciones del hombre con Dios en un plano de justicia perfecta, como entre iguales. Por eso, en la teoría de la justificación pelagiana no puede hablarse de una concepción jurídica de la *religio*, sino simplemente de naturalismo y negación de toda gracia, como le llama la teología.

También es inexacta y se presta a confusiones e inculpaciones injustas la interpretación que Aranguren traza de Santo Tomás. El Aquinate, nos dice, admite la justificación como resultado de la gracia y no de la virtud de la justicia. Esto no es gran descubrimiento, pues es evidente que el Santo, con toda la teología y el dogma católicos, enseñó la justificación por la gracia. Mas, por otra parte, asegura que el Angélico conserva la idea romana de la *religio* como *iustitia*. La aporúa la resuelve Aranguren diciendo que el Aquinate establece la armonía de las dos concepciones para los dos órdenes, natural y teológico. En el orden sobrenatural ha enseñado la religión como gracia; pero conserva la *religio* como justicia para la religión natural, para el ejercicio de la justicia natural en el culto religioso de los pueblos.

Nada más inexacto, creemos, que esta separación y posterior unión de las dos teorías. En el actual estado de la humanidad no puede haber sino una sola justicia o justificación para con Dios, la del orden sobrenatural. Su esencia está en la gracia, y es verdadera justificación por gracia. Pero sería falso excluir de este orden teológico todo concepto y categoría de justicia; se trata sin duda de justicia imperfecta, la que puede darse en el hombre para con Dios. El mismo Aranguren observa cómo Santo Tomás—con toda la teología—introduce en el orden teológico de esta religión como gracia, los conceptos de mérito—y debía añadir los de pena, sanción, satisfacción y reparación por el pecado, etc.—que son categorías jurídicas. Y el Aquinate refiere totalmente la idea de merecer al orden de la justicia. El mérito sobrenatural, que es por gracia, funciona en paridad completa

supuesta la divina ordenación, por la colación de la gracia—con el mérito humano de la justicia y de las obras naturales, puesto que hay un mérito de *condigno* y un mérito de *congruo* o de justicia imperfecta. A su vez la idea de satisfacción por los pecados se refiere a relaciones de verdadera justicia. La autoridad de la Iglesia ya ha llamado la atención sobre una tendencia de la nueva teología, que trataba de eliminar el concepto de pecado y consiguiente reparación del mismo—de la Redención y satisfacción de Cristo por nuestros pecados—toda idea penal, de justicia y penitencia, queriendo reabsorberlo todo en simple manifestación del amor de Dios. Tan difícil es, pues, prescindir en la religión sobrenatural de las relaciones de justicia como en la religión natural. La justicia y santidad divinas son atributos vivientes y eternos de Dios vivo, que exigen en el orden sobre natural aún más plena y cumplida satisfacción.

No cabe, pues, la tal antítesis que se nos propone de la religión en el orden teológico como una religión de *pura gracia* y en el orden natural como religión de justicia, o reducida a pura moral. Para Santo Tomás la religión es, a la vez, virtud infusa y virtud natural o adquirida y su esencia es análoga en ambos planos. En ambas formas, pues, de virtud infusa o natural, la religión es siempre parte potencial de la justicia y concierne a parecidas relaciones de alteridad y cumplimiento de actos de culto totalmente *debidos* a Dios.

Pero es que ni aún la religión natural se ha de entender como cuestión de verdadera justicia para con Dios. A. acusa al final a Santo Tomás de haber conservado para el orden natural la religión como justicia, aceptando sin crítica la teoría jurídica romana (p. 36, 48-9, 165). Débese a esto responder que la noción de «parte potencial» de la justicia dista mucho de equipararse a las verdaderas relaciones de justicia propia, tal como se dan entre los hombres. La piedad con los padres, la veracidad, obediencia, etc., son tales partes potenciales y no se refieren al orden jurídico como tal. En términos generales, esta idea significa que conciernen a deberes para con otro, y nadie duda que los deberes religiosos son estrictamente debidos a Dios. Ahora bien, que la religión sea virtud moral es enseñanza casi unánime de los teólogos católicos después de Santo Tomás y admitida implícitamente en la doctrina de la Iglesia (v. gr. CIC

can. 2104). Ni Suárez, a quien Aranguren contrapone a Santo Tomás, enseña otra cosa, sino reproduce y aplica a ella el común concepto de parte potencial de la justicia. Sólo difiere en que la estudia en puesto de honor, como la primera de las virtudes morales, inmediatamente después de las teologales. Pero esta primacía o excelencia superior de la religión sobre la justicia cardinal y las demás morales la había enseñado muy claramente Santo Tomás (II-II, q. 81 a. 6). En cuanto a la identificación de la religión con la santidad, Suárez en esto no hace sino repetir la doctrina tan corriente del Aquinate, en la que Aranguren encuentra una como contradicción y al menos sentido equívoco (p. 36). Mas será por ignorar el alcance de esta identificación y las doctrinas medievales subyacentes en esta enseñanza del Aquinate, que sería prolijo exponer aquí. Baste indicar que con ello no intenta desorbitar a la religión de su casillero de parte potencial de la justicia. No la identifica con la santidad esencial y justificación, consistente en la gracia y virtudes teologales, sino con la *santidad moral*, realizada por las virtudes morales, la cual en cierto modo se encuentra condensada en la religión por su función imperante sobre todos los actos morales, ya que a todos ordena al culto y al honor de Dios.

Resta, pues, como parcialmente verdadera la teoría general de Aranguren sólo para el luteranismo y calvinismo, a los que principalmente aplica. En las dos sectas principales del protestantismo ya resalta con más apariencia de verdad la doble concepción antitética: la concepción «religionaria», o de la religión como pura gracia, propia del luteranismo—también hay antinomia en tal apelación, cuando el luteranismo justamente niega la realidad de toda gracia creada, reducida a una ficción y entidad extrínseca, a la justicia de Cristo imputada a nosotros—y la concepción «justiciaria» del calvinismo, con su exaltación de los valores morales y reducción de la religión a puro moralismo. En este enjuiciamiento de la moral calvinista y de su derivación histórica hacia el eticismo laico y ateo de la época moderna, creemos que está el mérito positivo de la obra de Aranguren.

La creemos, en cambio, desafortunada en el enfoque de los antecedentes, máxime de la teología católica, a través de la infundada teoría doble de la religión. Podríamos aún citar otras

apreciaciones menos exactas, o discutibles, sobre Santo Tomás y otros autores. Ciertamente no son graves que afecten a lo dogmático, sino se refieren a interpretaciones teológicas. Pero, aunque sea en menor escala, confirma el juicio ya emitido por una parte de la crítica sobre anteriores publicaciones del autor. No está vedado al católico seglar, formado en teología, como muestra estar Aranguren, adentrarse por la investigación histórica o estudio especulativo del dogma católico. Pero es arriesgado enfocar ese estudio de la verdad revelada y las cuestiones teológicas con la mentalidad historicista del filósofo culturalista o del *religions-geschichtlicher Forscher* racionalista, que, arrogándose un cierto derecho de árbitro de la historia, enjuicia con libertad y desenfado las contiendas histórico-religiosas o controversias teológicas.

Ello puede afectar no sólo al respeto que un católico debe tener a la verdad revelada y doctrina de la Iglesia, sino a la recta formación del sentido sobrenatural y sana comprensión de esa fe. El público católico, además, no podrá edificarse ni instruirse sanamente cuando las verdades católicas no son con sano criterio propuestas ni debidamente estimadas.

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

BIBLIOGRAFIA (1)

NACAR-COLUNGA: *Sagrada Biblia*. Primera versión directa al español de los idiomas originales, hebreo y griego. Quinta edición, 1953. LXIX-1583 páginas, 85 ptas. Editorial B. A. C. Madrid.

Era el año 1943 cuando S. S. Pío XII, en una Carta-Encíclica, de 30 de Septiembre, se dirigía a los Patriarcas, Primados, Arzobispos y Obispos, exhortándoles a promover oportunamente los estudios de la Sagrada Biblia. Dos voluntades bien pertrechadas pusieron manos a la obra. De su acierto y competencia canta bien claro esta quinta edición que la bienhechora editorial B. A. C. ofrece a los lectores a los diez años de aquella Encíclica Pontificia.

Fallecido hace unos años el M. I. Sr. Nácar, el P. Colunga, O. P., ha tenido a su cargo la preparación de estas últimas ediciones, aprovechando las sugerencias de los críticos y estudios de los doctos para la corrección del texto sagrado, atendiendo al consejo del Emmo. Cardenal Tisserant, Presidente de la P. C. B. de que «el no progresar es retroceder». Corregidas cuidadosamente introducciones y notas, junto con corrección y perfección tipográficas, será muy del agrado de los innumerables clientes de la Biblioteca de Autores Cristianos.

N

G. RICCIOTTI: *Las Epístolas de San Pablo, traducidas y comentadas*. Traducción del italiano por JOSE LOPEZ DE TORO. XXIV-456 pgs. Editorial Conmar. Madrid, 1953.

Esta obra de Ricciotti es un comentario a todas las epístolas de San Pablo. Sigue en la forma el tipo clásico: una introducción a cada epístola; luego, en la parte superior de la página, el texto a comentarse, pero sólo traducido del griego, e intercalándose en el mismo, para la mejor comprensión y con tipografía característica, alguna pequeña glosa del autor;

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *Libros Recibidos*.

en la parte media-inferior de la página se da el comentario, generalmente por agrupación de versículos. Como todas las obras de Ricciotti se destaca por una gran claridad de exposición.

Sobre el propósito de esta obra, dice el mismo Ricciotti: «Este trabajo sobre las epístolas de Pablo es el complemento natural de mi anterior publicación titulada *Pablo Apóstol*, que es propiamente una biografía, y ha sido emprendido a instancias de numerosos lectores de la biografía que deseaban conocer integralmente los textos sobre que se basa ésta» (página XVII). «Con el presente libro me he propuesto ofrecer una traducción fiel, acompañada de un comentario de amplitud media. En la traducción he procurado seguir el texto griego lo más ceñido posible, no sólo en las palabras, sino aun en su disposición sintáctica; cuando el texto griego, trasladado también al italiano, no era suficientemente claro o dejaba lugar a equívocos, he añadido las palabras necesarias para la claridad, pero en caracteres cursivos, con lo cual el lector caerá inmediatamente en la cuenta de que no tienen correspondencia material en el griego. Aun con la adición de estas palabras, la traducción italiana resulta a veces dura y escabrosa; pero no está mal que sea así: en primer lugar, porque el griego de Pablo es duro y escabroso, y, además porque en textos de tanta importancia hoy, con razón, se aprecia mucho más la fidelidad verbal que la soltura, asequible únicamente en las traducciones aproximativas y perifrásticas» (páginas XIX-XX).

Por otra parte, pocas veces un autor dará de su misma obra un juicio más acertado y justo que el que da Ricciotti de esta obra. Dice: «El comentario, que en las restricciones editoriales actuales es ya demasiado amplio, resulta, por el contrario, *resumido en extremo* a causa de las otras muchas cosas que todavía se podrían decir en este lugar. Estoy plenamente convencido de ello, y sería inútil que otros vengan a advertírmelo. Dentro de las actuales limitaciones, he trabajado humildemente lo mejor que he podido... Me he limitado a *esclarecer casi exclusivamente el sentido histórico literal*; pero otros podrán proponerse especialmente la interpretación teológico-dogmática, o la teológico-mística, o la ascética, que por lo demás todas presuponen el sentido histórico... Siendo, naturalmente, este trabajo *un complemento* de la ya mencionada biografía de *Pablo Apóstol*, es como una derivación de la misma, y a ella *se remite con frecuencia*» (pág. XX).

El juicio que sobre su obra da Ricciotti lo hacemos propio. La traducción del italiano, hecha por el Dr. López del Toro, de la Biblioteca Nacional, es escrupulosa y correcta, advirtiendo ya el traductor (pág. X-XI) los criterios que presiden su justa traducción.

M. T.

CARDENAL GOMA: *El Evangelio explicado*. Dos volúmenes de XIX-712 y de 807 pgs. respectivamente. 5.^a edición. La Editorial Católica, Madrid, 1955.

La quinta edición de «El Evangelio explicado», por el Cardenal Gomá, no necesita presentación; su mejor presentación es la exigencia de verse

así reclamada por el público. Es una obra científica, no por el aparato crítico, pero sí por el contenido de sus afirmaciones y de su estructura. Destinada al gran público, está presentada en una forma totalmente accesible. Pero como obra del Cardenal Gomá tiene las características que reflejan una mente clara y un gran corazón. Por eso refleja también otra de las características del Cardenal Gomá: un acusado sentido de piedad. En nada se resiente esta obra de sentido oratorio. Y lo mismo vale para preparar, con serio fundamento, una buena homilía, que para una provechosa lectura espiritual o una meditación. Al final de las secciones se ponen puntualizadamente algunas «lecciones morales» que se desprenden del estudio hecho. La lectura de toda la obra es sumamente amena. Y la presentación de los volúmenes, excelente.

L.

SIMON-PRADO: *Praelectionum Biblicarum Compendium, II. Vetus Testamentum. Liber Primus: De Sacra Veteris Testamenti Historia*, editio nona (3.^a hispana). XXXII-655 págs, 1955. Editorial El Perpetuo Socorro, Madrid.

La obra del benemérito P. Prado es demasiado conocida—universalmente conocida—para que tenga que ser ahora presentada. Periódicamente —tal es su éxito—tiene que reeditar sus «Praelectiones Biblicae». Sale ahora la *novena edición* (3.^a editada en España), de la Historia del Antiguo Testamento. Es un grueso volumen de XXXII-655 páginas. Es una obra incesantemente mejorada y puesta al día. En numerosas notas se reconocen los últimos descubrimientos bíblicos o el resultado de investigaciones más recientes. La *novena edición* de esta obra es un buen elogio y reclamo de la misma. Felicitamos sinceramente al P. Prado por esta nueva edición, deseándole que su obra, siempre mejorada, continúe con el mismo ritmo de éxito que hasta el presente.

E. P.

G. PERRELLA: *Introducción general a la Sagrada Escritura*. Versión y adaptación española por el P. JUAN PRADO, Redentorista. XXV-50-391 páginas. 1954. El Perpetuo Socorro, Madrid.

La obra que se presenta, traducida del italiano por el P. Juan Prado, pertenece al comentario bíblico italiano que está en curso de publicación bajo la dirección de Monseñor Garofalo. La obra del Dr. Perrella tiene la factura clásica de este tipo de libros didácticos. Primero se presenta una sección de Documentos, que van desde Fl. Josefo hasta la última «instrucción» de la P. C. B. En la primera parte se estudia la existencia de la inspiración bíblica, su naturaleza y extensión y los efectos: la inerrancia (págs. 16-112). La segunda parte comprende el estudio del Canon (páginas 113-191). En la tercera parte se estudia el texto y versiones (págs. 196-273). La parte cuarta comprende la Hermenéutica (págs. 282-347). En un apén-

dice se recoge la Historia de la interpretación bíblica (págs. 349-362). Acompañan al libro, de gran formato, abundancia de índices: índice analítico, bíblico, onomástico, tomista, lo mismo que algunas láminas. La presentación es excelente, conservando el formato y tipografía de la edición italiana.

Se caracteriza esta obra del Dr. Perrella por la claridad de exposición y valor didáctico. Está bien documentada, hasta acumularse gran cantidad de citas al pie de las páginas. Pero acaso no fuese éste el propósito del autor, sino solamente presentar estos temas con carácter de alta divulgación. En este sentido, el objetivo está logrado. En algunos puntos, v. g. los sentidos de la Escritura, se resiente la obra de algunas deficiencias, sobre todo para el público español, donde estos temas han sido especialmente debatidos. Por otra parte, el traductor español ha querido—como dice en el prólogo—respetar el texto original, intercalándose sólo pequeños retoques. Pero recomendamos vivamente esta obra como excelente libro de texto.

F. A.

Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios. Publicaciones de la Junta Técnica Nacional de la Acción Católica Española. Traducción e índices por Mons. PASCUAL GALINDO. Edición 4.^a Madrid, 1955, págs. LXI-1664-350.

Notable es, en todos los sentidos, esta magnífica edición de Colección de Encíclicas y Documentos Pontificios, que la Junta Técnica Nacional ha editado. Media un abismo de distancia entre la primera e insignificante edición y el espléndido volumen que en esta última se nos presenta. Son 233 documentos, recogidos íntegramente en ella, traducidos por Mns. Galindo, que a veces corrige y mejora, según el texto original, las primeras traducciones, aún oficiosas, aparecidas de los mismos.

Por estos documentos—se nos dice—va desfilando lo más importante y trascendental de las enseñanzas pontificias en el curso de más de un siglo, desde 1832 a 1955. Y a través de siete Pontífices. Si bien es cierto que de los primeros, Gregorio XVI, Pío IX, León XIII, Pío X y Benedicto XV sólo se insertan las Encíclicas y Documentos más trascendentales.

En esta cuarta edición se ha modificado el primer título de «Colección de Encíclicas», por el amplio margen que ocupan ya toda clase de otros Documentos Pontificios, superior casi al de las Encíclicas. Sobre todo de Pío XII han sido incorporados con profusión, además de sus Encíclicas, los más notables Radiomensajes, Alocuciones, Discursos, etc. El último de ellos, de 5 de Febrero de 1955. Lástima que no se hayan agregado ya la totalidad de textos del actual Pontífice.

Los documentos van ordenados, no por orden cronológico general, sino en cinco secciones: *Doctrina política, Doctrina social, Filosófico-religiosa, Educación y Familia, Acción Católica*. Pero el benemérito trabajo de índices y tablas de Mons. Galindo facilita toda suerte de indicaciones y referencias en orden a un fácil manejo de los textos. Estos índices, analítico, bibliográfico y documental, con las tablas anejas en la introducción, debido

al sistema de siglas y extremas abreviaciones adoptadas, producen una primera impresión de confusión y verdadero laberinto. Sin embargo, tras de una lectura atenta e iniciación detenida en ellos, uno advierte la lógica de su sistematización y su gran utilidad, si bien la información precisa se obtiene con el manejo combinado de varias tablas. Sólo hubiéramos deseado la referencia completa a la fuente oficial al principio de cada documento, y no en una tabla la más laberíntica de todas.

Saludamos, pues, esta obra como de capital importancia y valor inapreciable para todos—eclesiásticos y seglares—que quieran conocer las doctrinas pontificias en torno a cualquier punto y deseen o tengan que utilizarlas a través de una edición en lengua vulgar de toda garantía y fácil manejo. La obra, que va además realizada con magnífica presentación en elegante papel biblia, representa un notable esfuerzo de la Acción Católica y sus organizadores en pro de la difusión de las doctrinas pontificias, fuente primera del Magisterio auténtico de la Iglesia.

FR. T. URDANOZ, O. P.

A. BERNARD, O. P. : *Présentation de la Somme Théologique*. Avignon, 1954
172 pp.

Sin grandes pretensiones técnicas o históricas, este librito del P. Bernard es una invitación a las personas que desconocen el pensamiento tomista o que, por sus ocupaciones, no pueden detenerse a estudiar las obras del Doctor Angélico y de sus comentaristas, para que saboreen las ideas fundamentales de la *Suma*. Como advierte el autor, existen modernamente estudios magistrales sobre Santo Tomás, pero el «gran público» necesita obras de vulgarización al alcance de sus posibilidades intelectuales. Con un estilo ordenado, transparente, el P. Bernard va exponiendo las ideas básicas de la arquitectura de la *Suma* en sus tres partes. Trabajo bien pensado, bien logrado. Dios, retorno del hombre a Dios, Cristo como camino de este retorno. Estas son las grandes líneas del cuadro magnífico de la teología.

Muy a propósito para tanta gente ávida de una «teología para el pueblo».

H.

L. CIAPPI, O. P. : *La predestinazione*. Pgs. 190. Studium, Roma.

Una obra al mismo tiempo científica y de lectura fácil y agradable sobre un tema de perenne actualidad, que nadie podrá mirar con indiferencia. El P. Ciappi limita su trabajo a lo que podríamos llamar doctrina de las fuentes sobre este insondable misterio; sólo al final resume brevemente las principales afirmaciones de los dos sistemas más divergentes en la explicación teológica. La doctrina de la Sagrada Escritura y de los Santos Padres está expuesta con gran claridad y seguridad. A San Agus-

tín se le dedica una singular atención, como no podía menos de ocurrir, dada su importancia excepcional en todo lo que se refiere a los misterios de la gracia; la predestinación es para San Agustín, igual que para San Pablo, la más esplendorosa manifestación de la misericordia de Dios para con aquellos hombres, que a El le plugo escoger. Por las páginas del P. Ciappi desfilan los mejores textos del gran Doctor, que a través de los siglos serán el más hermoso canto de un alma agradecida a la misericordia de Dios y que, a toda costa, quiere dejar a salvo sus derechos incomprensibles. Pocas almas sintieron tan profundamente como San Agustín que la salvación es una *gracia* que Dios otorga libérrimamente.

La obra del P. Ciappi no sólo es de valor para quienes tengan que explicar estos profundos misterios, sino que el público culto en general podrá leerla con gran aprovechamiento para tener una idea exacta del plan de Dios en la elección y salvación de los hombres.

Por un evidente descuido, cuya causa ignoramos, en la p. 122 parece que se atribuye la aprobación del II Concilio de Orange al Papa San León Magno; este descuido, sin embargo, es prontamente corregido en las páginas 124-125, donde podrá verse la información exacta sobre el particular.

FR. A. BANDERA, O. P.

ROBERT DE MELUN: *Oeuvres*. T. III: *Sententie*. Vol. II. Edition du texte inédit, préparée par R.-M. MARTIN, O. P. et R.-M. GALLET, O. P. Pgs. 424. Duculot, Gembloux (Bélgica).

El presente volumen contiene las partes tercera a sexta del primer Libro, dedicadas por Robert de Melun al estudio del misterio de la Santísima Trinidad. El tema es expuesto con gran amplitud y abundancia de erudición, que los editores aclaran y completan en numerosas notas crítico-bibliográficas. Las aficiones de la época y la falta de madurez de la doctrina son tal vez la ocasión de que ciertas cuestiones sean consideradas más desde el punto de vista dialéctico que desde el propiamente teológico. Sin embargo, es obligado reconocer los méritos de Roberto en la historia de la teología y la gran oportunidad de una edición que pone al alcance de todos un arsenal de materiales, antes inutilizables.

Entre los puntos doctrinalmente más interesantes a nuestro juicio destacan los siguientes: La extensa defensa de algunas fórmulas abelardianas (pp. 69-90), con la fuerte censura contra aquéllos, «quorum erat obstinata consuetudo omnia que scire non poterant, sine omni discussione et absque omni rationis examinatione dampnare, ut ea sola catholica et fidei christianæ consona viderentur, quorum ipsi se scientiam habere profitebantur... Eorum reprehensio ex invidia aut errore facta innoteat et nulli omnino rationi innixa» (pp. 65-66). La noción de persona en Roberto es bastante confusa y fluctuante, como puede verse leyendo lo que dice sobre el particular (p. 57 ss.), y mejor aún por la nota de los editores a la p. 57, línea 13. Tampoco brilla por su claridad la explicación de cómo el Padre y el Hijo son un sólo principio del Espíritu Santo (p. 101 ss.); más adelante

se explica mejor sustituyendo la noción de principio por la de *dator* (página 321 ss.). Distaba todavía mucho de la solución clásica la dada por Roberto a la cuestión de por qué el Espíritu Santo no es hijo (p. 113 ss.); en él, sin embargo, se encuentran insinuados los elementos, que luego llevarán a la solución definitiva (p. 121 ss.), pero esta insinuación apenas sobrepasa los atisbos de San Agustín sobre tan difícil problema. Mejor elaborada está la doctrina sobre la oposición relativa como única fuente de distinción entre las personas divinas (p. 129 ss.).

FR. A. BANDERA, O. P.

H. PAISSAC, O. P.: *Théologie du Verbe. Saint Augustin et Saint Thomas*. Pgs. 250. Les Editions du Cerf, París.

Obra densa y, en su conjunto, única sobre uno de los puntos centrales de la teología trinitaria. Con sorprendente minuciosidad se van analizando la trayectoria y las vicisitudes del pensamiento teológico en su esfuerzo por llegar a fijar definitivamente el sentido personal de *verbo*, aplicado a Dios. El campo de la investigación queda perfectamente delimitado por el subtítulo de la obra, aunque no pueden faltar referencias a otros autores, que preparan el camino a San Agustín, o que hacen llegar su herencia hasta Santo Tomás; aún en estas cuestiones secundarias al fin de la obra el P. Paissac demuestra un profundo conocimiento del tema. Con toda verdad podemos decir que en esta obra no hay una sola página desperdicable.

El P. Paissac divide su trabajo en dos partes, dedicando la primera a San Agustín, y la segunda a Santo Tomás; un capítulo insertado al comienzo de la primera parte, aunque en realidad afecta a toda la obra, recoge los documentos del Magisterio, en que se usa el concepto de verbo para la explicación del dogma trinitario. La gran genialidad de San Agustín y su profunda originalidad en la cuestión del Verbo son tratadas magistralmente; creemos, sin embargo, que el mérito principal y la mayor novedad de la obra están en la segunda parte. Santo Tomás se ocupó del tema del Verbo a través de toda su carrera doctrinal, desde el principio hasta el fin. El P. Paissac distingue tres etapas en esta carrera: de vacilaciones, de investigación, de solución definitiva, que están representadas respectivamente por el *Comentario a las Sentencias*, las *Cuestiones De Veritate* y la *Suma contra Gentiles*, las *Cuestiones De Potentia* y la *Suma Teológica*. En la primera etapa Santo Tomás no acierta a conciliar la doctrina aristotélica del conocimiento con las repetidas afirmaciones agustianas sobre la significación personal del Verbo en Dios, fundadas en que el verbo del conocimiento humano debe ser considerado como el producto de una cierta generación mental; la insistencia de Aristóteles en la pasividad de la inteligencia parecía cerrar el paso al concepto de generación mental, porque la generación implica primariamente una actividad. Tampoco Santo Tomás en esta primera etapa había llegado a una visión clara de la doctrina del verbo como fruto y término de la acción de entender, sino que

lo considera más bien como forma y cualidad de la inteligencia, mediante la cual ésta se hace intencionalmente la cosa conocida. Al estudiar de nuevo dentro de este esquema aristotélico la relatividad del verbo; tan insistentemente enseñada por San Agustín, Santo Tomás llega a la conclusión de que el verbo *dice* una relación a la cosa de que es verbo; pero esa relación no lo constituye esencialmente, sino que es algo sobreañadido a su propia entidad absoluta de cualidad y forma de la inteligencia, a la manera que la ciencia, siendo en sí misma una cualidad o entidad absoluta, implica siempre una relación al objeto conocido. La relación que puede entrañar dentro de Dios un verbo así entendido no puede ser relación real, sino solamente de razón. Santo Tomás, en conclusión, piensa que el término verbo, aplicado a Dios, no es término personal, sino esencial, aunque reservado por el uso para designar la segunda persona, la cual es designada con propiedad con el nombre de Hijo. La explicación del camino recorrido por Santo Tomás da al P. Paissac ocasión para hacer un finísimo análisis de la relación y de su división en relación *secundum esse* y relación *secundum dici*, entendidos estos términos en el sentido que les da el Santo (cf. pp. 125-136).

Las *Cuestiones De Veritate* señalan el comienzo de una franca evolución, orientada hacia San Agustín, aunque todavía la distancia sigue siendo considerable; se completará en la *Suma contra Gentiles*, donde Santo Tomás acepta ya sin reservas la afirmación agustiniana, sólidamente fundamentada en su propia doctrina psicológica acerca del conocimiento intelectual: la generación por la que procede la segunda persona, es una generación mental. Por tanto, el nombre de Verbo puede designar la segunda persona con la misma propiedad que el nombre de Hijo.

Las *Cuestiones De Potentia* y la *Suma Teológica* representan la consolidación definitiva de la doctrina, insistiendo de manera particular en el carácter esencialmente relativo del verbo. Santo Tomás, en su época de madurez, logra una perfecta síntesis entre Aristóteles y San Agustín y consigue dar plena solución al «difícil problema» del Verbo.

Al final el P. Paissac hace unas consideraciones sobre el valor que Santo Tomás concede a sus especulaciones sobre el Verbo; tales especulaciones no son una demostración de la existencia de un Verbo personal en Dios, porque el Santo repite incansablemente que la existencia de personas dentro de Dios sólo puede ser conocida por la revelación. Tampoco pueden ser consideradas como una simple razón *de conveniencia*, sino como una verdadera *explicación* del misterio a través de su imagen creada, que, aunque dista inmensamente del divino ejemplar, representa, sin embargo, lo que le es *propio* y puede darnos de ello alguna inteligencia exacta, aunque deficiente: el verbo se da formalmente en nuestro conocimiento y formalmente en Dios. Por esta misma razón no se puede decir que la doctrina psicológica sea una de tantas teorías o explicaciones posibles de la Trinidad, sino que es la explicación *propia* la que nos hace penetrar en la naturaleza íntima del misterio de la manera más perfecta posible en este mundo.

A través de nuestra exposición podrán los lectores hacerse alguna idea de la riqueza de contenido de esta obra. Sinceramente creemos que es lo mejor en su género. El estudio comparativo de San Agustín y Santo

Tomás podrá ser completado, extendiéndolo a otros temas trinitarios íntimamente conexos con el del Verbo; pero la obra realizada por el P. Paissac es, en su conjunto, definitiva. Desde el punto de vista especulativo lo único que tal vez pueda discutirse es la afirmación—ciertamente secundaria al fin de la obra—de que en todo acto de conocimiento *por necesidad* se produce un verbo (cf. nota de las pp. 167-168 y p. 172, nota 1), abstrayendo de que, en el caso de Dios, ese verbo sea personal o no. La terminología y la interpretación concreta de algunos textos tampoco serán aceptadas por todos.

Donde, a nuestro juicio, se podrían introducir mejoras de más importancia es en el capítulo primero, dedicado al estudio de los documentos del Magisterio Eclesiástico; creemos que el P. Paissac tiende a minimizar su contenido, como ocurre con unas palabras de Pío VI (cf. pp. 18-20) y de Pío XI (pp. 16-17). A nuestro juicio, tampoco se da toda la importancia debida a la encíclica *Divinum illud munus* (pp. 17-18); León XIII no sólo dice que razonablemente se apropian al Hijo las obras en que brilla la sabiduría, sino que además enuncia explícitamente el principio universal de la apropiación, la cual se origina «ex comparatione et propemodum affinitate quae inter opera ipsa et personarum *proprietaes* intercedit» (cf. *Actes de León XIII*, éd. Bonne Presse, t. V, p. 144). Por tanto, las obras de sabiduría, según León XIII, tienen una especial afinidad con la *propiedad* personal del Hijo; lo cual equivale a decir que el Hijo procede *per viam intellectus*, porque de otra manera no se ve cómo las obras de sabiduría pueden tener especial afinidad con lo que es *propio* de la segunda persona. León XIII, además, acepta plenamente la doctrina psicológica del amor para explicar la procesión del Espíritu Santo, que es el Amor personal. Esto presupone que la doctrina psicológica tiene también perfecta aplicación cuando se trata de explicar la procesión del Hijo; sería enteramente arbitrario aceptar esta doctrina para una de las procesiones y rechazarla para la otra.

Al testimonio de Pío XI, citado por el P. Paissac, tal vez pudiera añadirse otro tomado de la encíclica *Studiorum Ducem*; esta encíclica no toca directamente el tema del Verbo, pero aprueba y encomia de manera especial la explicación dada por Santo Tomás del misterio de la Trinidad (cf. AAS, XV [1923], p. 318). Semejante aprobación garantiza, por lo menos, lo que es principal en dicha explicación, es decir, la doctrina psicológica aplicada al modo de origen de las personas.

Hacia el fin de la obra, el P. Paissac concede mayor importancia al argumento del Magisterio Eclesiástico (p. 235); pero cabe preguntarse si la conclusión está contenida en las premisas.

FR. A. BANDERA, O. P.

M. M. LABOURDETTE, O. P.: *Le péché originel et les origines de l'homme*. 8.º, de XX-220 pp. Alsatia-Paris, 1953.

La presente obra forma parte de la colección *Sabiduría y Cultura*, dirigida por J. Maritain. El tema que trata es de máxima actualidad, y su autor lo desarrolla con suma discreción y competencia.

Una primera parte expone la doctrina de la fe sobre el dogma del pecado original, especialmente en la formulación más completa y acabada que le dió el Concilio de Trento. Para ello tiene en cuenta no solamente los errores que el Concilio intentaba condenar, sino también las diversas redacciones de sus Decretos y las observaciones de los Padres y de los teólogos que en ellos tomaron parte. De ese modo quedan perfectamente aclarados el sentido y el alcance de los mismos.

Pero hace falta además tener presentes los esfuerzos de los teólogos para dar una cierta explicación e inteligibilidad de ese dogma, particularmente en su forma más perfecta y más profunda, que es en realidad la que le dió Santo Tomás de Aquino, Príncipe de los teólogos. Y a ello dedica el autor la segunda parte de su obra.

Armado de estos pertrechos, aborda con confianza y decisión en la tercera parte los problemas nuevos que plantea la paleontología y la prehistoria acerca de los orígenes del hombre, sin ocultar ni minimizar ninguno. Para resolverlos tiene presentes los diversos puntos de vista de las ciencias experimentales, de la prehistoria, de la paleontología, de la filosofía y de la teología, sin olvidar que en todas ellas hay, al lado de ciertas verdades o hechos indiscutibles, una gran cantidad de tentativas y de hipótesis más o menos fundadas, según los diversos momentos de su historia.

Un cierto evolucionismo ascendente hasta el cuerpo del hombre, no repugna a priori a la fe ni a la sana teología—aunque contradiga a una determinada concepción del mundo bastante corriente en la teología occidental—con tal de que se deje a salvo el origen del alma racional, que no puede provenir sino por creación directa de Dios, y la elevación gratuita del hombre al orden sobrenatural, según enseña la fe. Mas probar el hecho de esa evolución dentro de dichos límites, es de la incumbencia de las referidas ciencias, no de la filosofía ni de la teología. Lo averiguado hasta ahora, aunque muy notable e importante, está todavía muy lejos de haber resuelto el problema en toda su extensión y complejidad. Pero el teólogo puede aguardar con confianza el resultado, cualquiera que sea.

Lo mismo cabe decir del poligenismo, ligado íntimamente al evolucionismo ascendente. A lo sumo sería en cuanto al cuerpo, no en cuanto al alma; en cuanto a las exigencias connaturales de aquél, no en cuanto a los destinos sobrenaturales que dependen de la libre voluntad de Dios. Mas esto no lo puede descubrir ni comprobar la ciencia, como tampoco lo puede refutar victoriosamente, porque cae fuera de su ámbito específico. El dogma del pecado original y de la redención exige el monogenismo, cualquiera que haya sido de hecho el proceso de formación del cuerpo del primer hombre.

En suma, los datos que la ciencia ha aportado hasta ahora, debidamente comprobados y sopesados, no se oponen a la verdadera fe ni a la verdadera teología tal como se profesan en la Iglesia católica.

Obra, como se ve, plenamente lograda, que hará mucho bien a las inteligencias. La recomendamos vivamente a nuestros lectores.

E. F. DURKIN: *The Theological Distinction of sin in the Writings of St. Augustine*. Pgs. IX-161. Seminary of Mundelein, Illinois, U. S. A, 1952.

El autor de esta extensa tesis doctoral, de casi doscientas bien nutridas páginas, afirma en el comienzo de la misma, para justificar su elección de tema, que los Escolásticos, al construir la teología sistemática del pecado personal sobre las enseñanzas de San Agustín, se preocuparon de hacer tal construcción más que de exponer el progreso que San Agustín realizó para su tiempo con semejantes enseñanzas. Esta labor quedó para la posteridad, y ésta es la que el autor de la tesis ha escogido como tema de la misma. Para realizar su intento el autor hace un recorrido y espigueo de cuanto San Agustín escribió sobre el pecado personal en sus múltiples obras. En síntesis nos viene a decir el autor que San Agustín hizo una teología del pecado, no sistematizada a lo moderno, con elementos dispersos por sus diversas obras, conforme sustancialmente con la teología actual de la Iglesia, pero con bastantes inexactitudes accidentales, que el autor denomina errores, tal como el afirmar que la acumulación de muchos pecados veniales no retractados pueden causar la muerte del alma del modo que la multitud de gotas de agua que penetran en la nave pueden hacer naufragar (p. 139). El autor advierte que de propósito no ha querido modernizar a San Agustín ni encuadrarle, al enjuiciar su doctrina, en los moldes de la sistematizada teología actual, sino dejarle en el marco y la mentalidad de su tiempo, a fin de que resalte mejor lo característico de la distinción y apreciación que el Santo hizo de los pecados personales (p. 149). La tesis está impecablemente trabajada y presentada en cuanto a los cánones de la investigación científica.

FR. J. VALBUENA, O. P.

IGNACIO M.^a DE LA EUCARISTIA, O. C. D.: *Hombre. Mundo. Redención. Concepto agustiniano del hombre bajo el signo de Adán o de Cristo*. Prólogo del Excmo. Sr. Obispo de Tuy. Págs. XVI-214. Ediciones Mediterráneo, Valencia.

Es ésta una obra excelente, que desarrolla el tema con una maestría, elegancia y competencia insuperables; los casi infinitos textos de San Agustín están tan bien traídos y tan ágilmente traducidos que no restan movilidad a la obra, ni llegan a producir jamás impresión de pesadez, sino que forman un todo perfectamente armónico con lo que el autor dice por su propia cuenta. Si a esto añadimos que los estudios sobre el tema son escasos, podremos apreciar mejor el mérito de la presente obra.

El estudio se divide en dos partes: la primera sobre el *hombre* y el *mundo*, que vienen a ser como dos distintas fases de un mismo proceso; y la segunda sobre la *redención*. El hombre, al pecar, cayó sobre sí mismo y quedó reducido a *puro hombre*, falto de todos los dones, que Dios le había liberalmente otorgado, y empequeñecido, cuando buscaba su propio en-

grandecimiento. Privado de la ayuda de Dios, el hombre cae cada vez más lamentablemente hasta llegar a hacerse semejante a las bestias, según la fuerte expresión de San Pablo, repetida muchas veces por San Agustín; se aleja de Dios, no lo conoce, ni lo reconoce y termina volviéndose contra El. En todo este camino, el hombre no va solo, sino organizado en ciudad, *la ciudad del mundo*, o *mundo* simplemente, que es como la reunión de todos los males morales, nacidos de la soberbia e incredulidad y coronados por el odio a Dios y el desprecio de su ley. El *hombre* se convierte en *mundo* para pelear contra Dios.

Pero Dios interviene para salvar al hombre y le envía la *redención*, que, siguiendo un proceso inverso, comienza por desmundanizar al hombre y termina trasformándolo en Dios y devolviéndole con creces lo que había perdido. Tampoco en este movimiento de retorno a Dios el hombre va solo, sino como ciudadano de *la ciudad de Dios* o la Iglesia, que es *la nueva creatura* creada por Dios en Cristo para renovar todas las cosas.

Todo esto, dicho bajo las innumerables formas y con los infinitos recursos que San Agustín encontraba para la exposición de sus ideas, da a la obra una impresión de novedad y una innegable superioridad sobre todas las del mismo género. El autor puede tener la satisfacción de haber prestado un insigne servicio a los estudios agustinianos.

Algunos reparos que se pudieran poner, son muy secundarios en orden al fin del presente estudio. Un descuido tipográfico ha sido causa de que las páginas 17-32 no estén en el debido orden, dificultando la lectura de uno de los capítulos más interesantes de la obra, que es el dedicado a la definición de mundo. El estilo, siempre elegante, se convierte a veces en preciosista, buscando efectos literarios que no armonizan con el tono general de una obra científica, cuyo mejor adorno, en cuanto al lenguaje, es la elegancia de la sencillez. Sería de desear también mayor uniformidad en el modo de citar obras, adoptando un único tipo de letra. Acaso hubiese convenido insistir más en el influjo que la controversia pelagiana ejerció sobre San Agustín para formarse su idea del *hombre*, aunque no faltan alusiones, como, por ejemplo, en la p. 82. El autor parece inclinarse por una concepción *humanística* o naturalística del pecado original, si es que hemos acertado a interpretar una alusión hecha en la p. 12 y repetida después alguna otra vez. A nuestro juicio, esta doctrina es en sí misma falsa y contraria al pensamiento de San Agustín; el Santo repite sin cansarse que el pecado original privó al hombre de la *gracia* y no simplemente de alguna prerrogativa de la *naturaleza humana* o del hombre. Tampoco nos parece exacto decir, sin más, que Adán por el pecado quedó reducido a *hombre*, porque, si bien San Agustín lo repite muchas veces, se cuida también de añadir que este *hombre*, al perder la gracia, quedó sujeto a multitud de inclinaciones perversas, que son como *heridas* de su naturaleza, según la expresión clásica; de estas inclinaciones perversas son buena prueba los capítulos de la primera parte, pero en una síntesis del pensamiento de San Agustín tal vez hubiese sido conveniente aclarar un poco más los conceptos.

B. LLAMERA, O. P. : *Teología de San José* con la "Suma de los dones de San José" de FR. ISIDORO SOLANO, O. P. Pgs. XXVIII-662. La Editorial Católica, Madrid. Pts.65.

La obra más completa sobre la teología de San José publicada hasta el presente. Se divide en tres partes: fundamentos de la teología de San José; consecuencias en orden al Santo Patriarca; consecuencias en orden a nuestros deberes para con San José. Una serie de 16 esquemas (pp. 21-36) dan una rápida visión de toda la obra y revelan su perfecta ordenación, concebida analógicamente a la de los buenos tratados de Mariología. Teológicamente la parte más importante es la primera. La cuestión de la pertenencia de San José al orden hipostático, que se presta a fáciles exageraciones, es tratada con gran moderación y seguridad doctrinal. Aunque por nuestra parte estamos plenamente de acuerdo con la doctrina expuesta, no lo estamos tanto con el modo de hablar. ¿No sería mejor sustituir lo de *pertenencia de San José al orden hipostático* por *relaciones de San José con Jesucristo*?

M.

THEODORE FILTHAUT : *La théologie des mysteres*. Traducción francesa de J. C. DIDIER y A. LIEFOOGHE. Pgs. XIX-105. Desclée, Tournai, 1954.

Esta obra, tesis doctoral en la Facultad Teológica Católica de Munich, es un resumen claro, objetivo y bien documentado de las controversias habidas en los últimos veinte años en torno a la llamada *teología del misterio* y del estudio actual de la cuestión. No trata el autor de juzgar las diversas teorías, sino simplemente de presentarlas tal como ellas se ofrecen al público.

Sobre cada punto de cuantos se tratan, son ofrecidas las opiniones diversas en favor y en contra de las tesis de Dom Casel; entre los autores de aquéllas figuran, como más importantes, Söhngen, Warnach, Striker, Prümm, Keller.

Podemos resumir la doctrina de los defensores de este nuevo género de enfocar muchas cuestiones teológicas diciendo que ellos llaman «misterio» al conjunto de la obra salvadora de Dios, principalmente en el campo cultural. Insisten en que este expresión es la más exacta para indicar el modo de ser, la manifestación y la realización de esta obra divina.

Los adversarios, por el contrario, creen que todas estas tesis carecen de fundamento, y que el modo de concebir la teología de los sacramentos sobre la nueva idea del misterio contradice a la tradición católica.

A. A.

NICOLAS LOPEZ MARTINEZ : *El más allá de los niños*. Publicaciones del Seminario de Burgos, 1955.

Están de moda entre los teólogos las cuestiones escatológicas de la infancia. Les preocupa, sobre todo, la suerte eterna de los niños que mueren

sin bautismo y han sido muchos los intentos de retocar la teología tradicional del limbo. Rara es la Revista teológica de alguna resonancia que no haya recogido en sus páginas algún eco de este movimiento.

El autor se plantea el problema del más allá de los niños con gran serenidad de juicio. No se deja deslumbrar por los afares reformistas y somete a examen las diferentes hipótesis lanzadas en estos últimos tiempos para llegar a la conclusión de que ninguna de ellas resiste el análisis interno a la luz de los grandes principios de la teología tradicional. «En teología —dice— la audacia aventurera, la novedad, el snobismo, sólo conducen, por regla general, a la supresión del misterio, a la ruina de la fe. No es el teólogo un descubridor en el pleno sentido de la palabra: ha de partir siempre de lo dado (cf. I Tim. 6, 20) y recoger con amor instintivo aquella antorcha que desde el último Apóstol nos vienen confiando para que la transmitamos idéntica y brillantada». Y fiel a este principio avanza sereno en su estudio para llegar a la conclusión de que permanece del todo en pie la teología tradicional del limbo tal como la dejó esquematizada el genio portentoso de Santo Tomás de Aquino.

Termina diciendo que a muchos parecerá anacrónico este resucitar las viejas teorías cuando suenan por todas partes gritos de modernidad; pero prefiere atenerse a lo que recomienda el Apóstol a los Colosenses (2, 8): «Mirad que nadie os engañe con filosofías falaces y vanas, fundadas en tradiciones humanas, en los elementos del mundo y no en Cristo».

Felicítamos sinceramente al autor y compartimos en absoluto su manera de pensar.

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

H.-E. HENGSTENBERG: *Der Leib und die Letzten Dinge*. 302 págs. Friedrich Pustet, Regensburg, 1955, 2.^a edición.

A partir de la definición del dogma de la Asunción de la Virgen María al cielo en cuerpo y alma, los teólogos multiplican sus inquisiciones acerca de la suerte futura de nuestros cuerpos. El presente estudio es un magnífico exponente de estas hondas inquietudes cristianas. Hengstenberg se ocupa del *cuerpo y las postrimerías*. En la primera edición el libro se titulaba «La muerte y la perfección» (*Tod und Vollendung*). Desde el año 1938, fecha de su aparición, hasta ahora el autor ha seguido investigando, madurando, corrigiendo. Y así el libro ha cambiado de signo. El tema central sigue siendo el mismo: la muerte no es destrucción sino complemento, lo que comienza corroyendo un cuerpo pasible concluye dándonos un cuerpo inmortal edificado con celeste arquitectura. Inicia el despliegue doctrinal con un capítulo muy sugestivo, sobre la muerte como lugar de encuentro entre el tiempo y la eternidad. En la primera parte recoge las doctrinas vigentes acerca del espacio, de la materia, del tiempo y su modo de desembocar en la eternidad. Merecen relieve los capítulos dedicados a estudiar la presencia de Dios en la historia, en la creación, en la muerte. Con la muerte llega al cuerpo el complemento en la trasfiguración sobrenatural.

En esta parte recoge la enseñanza de la fe, y estudia las propiedades y analogías de la transformación natural con la sobrenatural después de la resurrección de los cuerpos. La perfección es total cuando llegue la participación de Dios.

El presente libro viene a ser una respuesta contundente al materialismo reinante y al existencialismo con todo lo que llevan de desprecio y rebajamiento para la dignidad del hombre. Una respuesta clara y gozosa desde las almenas de la ortodoxia. El autor ha cuidado estar muy al día en la información científica sobre la íntima constitución de la materia. Tiene un estilo fácil y solidez de pensamiento. Esta segunda edición, hecha por la editorial Pustet, es una joya tipográfica.

A. LOBATO, O. P.

L. PEREÑA: *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, 2 vols. (C. S. I. C., Instituto «Francisco de Vitoria». Madrid, 1954. XVI-333 y 355 pp.

Una de las buenas obras editadas por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. El Dr. Pereña ha unido en ella su fina perspicacia de internacionalista y un ejemplar tesón de vigiliat consagradas al tema, cualidades que caracterizan su trabajo, que viene refrendado con títulos extrínsecos de primera categoría: premio extraordinario al presentarlo como tesis para el doctorado en la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas y premio «Menéndez Pelayo 1951». Estos méritos extrínsecos están suficientemente justificados por el valor objetivo de la obra, forjada en la paz de los archivos y en un exacto conocimiento de las teorías jurídico-teológicas del siglo XVI. No en vano el Dr. Pereña goza de gran prestigio como especialista en el campo de la jurisprudencia histórica. Prestigio ganado a pulso con sus ensayos sobre *La Universidad de Salamanca, forja del pensamiento político español del siglo XVI* y *La escuela española del derecho internacional*.

La obra sometida hoy a nuestro juicio crítico abarca dos volúmenes; el primero lleva por subtítulo *Guerra y Estado*. Como sucede ordinariamente, el título preconcebido se ve desbordado por el resultado de la investigación a medida que ésta avanza. Lo que pretendía ser un «estudio filosófico-jurídico sobre el problema de la guerra en Suárez» ha ido desplegándose en manos de una inteligencia cavilosa que no se ha asustado ante las ineludibles vinculaciones entre «las ideas y los hechos». De aquí ha resultado un panorama más amplio y profundo. Historia y filosofía, política y derecho han determinado la amplitud de la exploración. Los acontecimientos de la conquista de Portugal y los derechos de Felipe II al trono luso dieron pie a los teólogos españoles, siempre grandes maestros del derecho internacional y de la actualización de la teología, para hacer hondas reflexiones sobre la teoría de la guerra, como habían hecho cuando acudieron a la cita de los problemas que planteó casi un siglo antes el descubrimiento de América. Los teólogos agudizaban su magisterio al compás de los hechos históricos. El redescubrimiento de Francisco de Vi-

toria, los concienzudos estudios del P. Carro sobre Domingo y Pedro Soto, las disputas de Sepúlveda y Las Casas, los pareceres de Melchor Cano y otros sobre la guerra contra el Papa, etc., son ejemplo fehaciente de esta afirmación.

El Dr. Pereña no limita su investigación a Suárez. Es mucho más amplia. La inicia con una introducción sobre la guerra como fenómeno histórico, político e ideológico—teología de la guerra, política de la guerra—y las fuentes del tratado suareciano; a continuación se detiene en el análisis de las complejas actitudes de Felipe II, el «Príncipe de la Paz», que encarna la política española. Con este motivo se someten a revisión los problemas de la panorámica histórica, enmarcando la época en que vive y escribe Suárez, para encuadrar históricamente sus exposiciones doctrinales *in re bellica*. De las tres teorías en boga—el alegre pacifismo humanista de Erasmo, el belicismo político de Maquiavelo y su razón de estado, y la teoría de la guerra justa actualizada por Vitoria, arrancando de la q. 40 de la II-II de la *Suma* aquiniana—Suárez adopta la de Vitoria, aunque añadiendo sus matizaciones características y conciliatorias. El Cardenal Cayetano y Vitoria son reconocidos por el autor como los dos puntales de toda la teoría suareciana de la guerra (cfr. p. 25). Al mismo tiempo que a la teoría suareciana, Pereña pasa revista a las doctrinas de los más conspicuos juristas de aquel tiempo, ensanchando así el cauce y el valor de su trabajo.

El segundo volumen nos da el texto crítico, en latín suareciano y en romance, acompañado de sabias introducciones y aparatos acostumbrados en este tipo de ediciones, de la *Disputatio XIII de Bello* que Suárez insertó en su *Opus de triplici virtute theologica, Fide, Spe et Charitate*. Suárez comenta las qq. 40-42 de la II-IIae. Además de la edición bilingüe, en la que de propósito la versión no se ajusta totalmente al texto latino, el Dr. Pereña nos ofrece en cinco apéndices una rica antología de textos suarecianos que complementan la *Disputatio XIII de Bello*, espigados en otras obras de Suárez, especialmente en su tratado *De Legibus*, y ordenados en torno a otros tantos problemas capitales. (cfr. pp. 270-332).

La bibliografía y los índices son realmente exhaustivos. Cada volumen tiene índices y bibliografía independientes, ya que, en realidad, son dos obras distintas. El volumen 2, por ejemplo, lleva índices general, sumario, bibliográfico, biográfico, bíblico, jurídico y de materias. Colma bien todas las medidas de las humanas exigencias, dando una enormidad de facilidades para el manejo de la obra.

Si todos los teólogos y juristas que forman el «Corpus theologorum hispanorum» encontrasen tan laboriosos y eficaces intérpretes como Suárez lo ha encontrado en L. Pereña, podríamos felicitarnos ampliamente. Mientras tanto, ya que no es posible una fruición de tanta envergadura, damos la más cordial enhorabuena al autor de esta obra maciza, impetuosa, apasionada y serena a la vez, fruto de gran laboriosidad y ejemplo para los que emprendan caminos análogos en el vasto campo de la teología del siglo de Oro de España, que tan abundosas perspectivas brinda a los investigadores.

FR. A. HUERGA, O. P.

La experimentación humana en medicina. Por BUISSON, TAURET, DUBOST, JUDE, PEQUIGNOT, VAILLE, AUBY, TESSON, PIERR, MITSCHERLIT, MIELKE. Traducido del francés por F. XIMENEZ DE SANDOVAL. Colección «Problemas de Hoy». Publicaciones «Studium» de Cultura. Madrid.

Con este título, que condensa exactamente su contenido, la Editorial «Studium» de Cultura ha lanzado al mercado de las letras un libro ameno, denso y muy completo. Encaja plenamente en el título de esta colección, «Problemas de Hoy», pues, aunque la experimentación humana en medicina puede decirse que nació con ella, sin embargo hoy, cuando la investigación adquiere caracteres inusitados en todas sus ramas, podemos decir que el problema de la experimentación adquiere su máxima actualidad. ¿Es lícita la experimentación en seres humanos? Si lo es, ¿hasta qué punto es legítima? ¿Podríamos prescindir de ella teniendo animales que nos sirven como estudio previo?

Todas estas preguntas y algunas más, están maravillosamente contestadas a través de sus páginas por las prestigiosas firmas arriba expuestas, que van firmando capítulos condensando la experimentación a través de sus respectivas especialidades, dando una unidad perfecta y completa a la cuestión.

Comienza el libro haciendo una breve historia del tema y sigue enfrentando al médico con la experimentación humana a través del diagnóstico y de la terapéutica. El capítulo siguiente, que firma el famoso cirujano Dubost, expone con precisión la experimentación humana en cirugía. Continúa Jude, bacteriólogo, considerando la experimentación en las enfermedades infecciosas. Escribe después el doctor Henry Pequignot sobre los experimentadores inconscientes e irresponsables. Interviene luego un jurista sobre la responsabilidad civil y penal. Y por último un teólogo hace en puntos concisos y bien razonados unas cuantas reflexiones morales.

Añade como contraste un amplio capítulo tan interesante como repugnante, en que se describe con bastante detalle las experimentaciones humanas llevadas a cabo por los nazis en sus campos de concentración en los años de 1940 a 1945. Estos hechos abominables e inhumanos fueron objeto de un proceso llevado a cabo en Nuremberg en Noviembre de 1946 y en el que fueron condenados a muerte varios médicos alemanes.

En resumen, un buen libro que no debe faltar en la biblioteca del médico y del sacerdote.

FR. ANTONIO D.

A. PEINADOR, C. M. F.: *Consultorio moral popular*. Ed. Coculsa, Madrid.

Es una excelente obra de divulgación de la doctrina moral. El autor no se contenta con dar la solución de los casos que se propone, sino que se detiene en la exposición de las razones. De esta manera se supera la pura casuística y se proporciona a los fieles un medio fácil de adquirir los principales conocimientos de la doctrina moral católica.

J. M. S.

ANTONIUS LANZA (+) et PETRUS PALAZZINI: *Theologia Moralís. Appendix: De castitate et luxuria*. Taurini-Romae, Marietti, 1953, págs. 327.

Mons. Lanza, notable profesor de teología en el Ateneo Lateranense de Roma, llevaba en curso de publicación un Manual muy apreciado de Teología Moral. La muerte le sorprendió habiendo sólo publicado el primer volumen del mismo. Su sucesor en la misma cátedra de Moral, P. Palazzini, ha completado y dispuesto la edición de esta sección del mismo curso, el volumen *De castitate et luxuria*, que sin duda el malogrado profesor Mons. Lanza tendría en inmediata preparación.

La obra es, pues, un trabajo conjunto de dos especialistas en estas cuestiones morales. Va presentada en latín selecto y de tendencia clasicista, y en un tipo de exposición libre, nada ceñido al esquema y encasillado didáctico de un Manual, que recuerdan al P. Vermeersch. El contenido no sólo se limita a la materia de la virtud y del vicio en general, sino se extiende a los problemas más amplios de la castidad en el matrimonio.

Pero sobre todo, la monografía destaca por ir elaborada sobre una documentación muy reciente, selecta y completa. No es de extrañar que los juicios y soluciones sean sólidas y moderadas, de toda garantía y autoridad.

No dudamos, pues, en calificar y recomendar la presente monografía de Moral no sólo como la más moderna, sino como una de las más sólidas y apreciadas sobre la materia.

FR. T. URDANOZ, O. P.

Maternidad. Colección Educación y Familia. Ediciones Desclee. Bilbao, 163 págs.

La Colección *Educación y Familia* ha publicado con el nombre de «*Maternidad*» el sexto de sus volúmenes. En él se estudian las funciones maternas en su aspecto moral, psicológico y principalmente biológico. El libro se mueve predominantemente, y por cierto con exquisita limpieza y admirable corrección, en el terreno de la sexualidad, frecuentemente descuidada por los autores católicos. A lo largo de sus doce capítulos, llenos de documentación científica y sentido cristiano y apostólico, se nos da noticia de las grandes maravillas que encierra el individuo humano en su constitución psíquico-orgánica y en su diferenciación sexual; determinándose, al hablar de la generación, los agentes de la herencia, según los conocimientos de última hora; los procesos de la fecundación, las leyes de las transmisiones físicas y hasta espirituales; las razones explicativas de la variedad del sexo, las etapas de los estados embrionario y fetal previos al nacimiento.

Para una obra de divulgación como pretende ser «*Maternidad*», acaso lleven sus páginas demasiada concentración biológica con peligro de que su lectura resulte algo dura para la mayoría de los lectores; si bien es de notar que esa densidad, provechosa para los amantes de la cultura, ha quedado aligerada hábil y convenientemente, por interesantes y encanta-

dores oasis de cantos a la maternidad e ilustraciones de carácter psíquico que entreveran de amenidad los más recios capítulos.

Todo el libro, eminentemente recomendable, está cimentado en la sana psicología y teología cristianas. En los puntos discutibles, como el momento en que el alma se une al cuerpo, y la beatificación de los infantes muertos sin bautismo antes del uso de la razón, y recogidos en el Limbo, sabe el autor de la obra—autor que permanece en el anónimo, sin duda por ser la composición fruto de tareas colaborativas—mantenerse discretamente en el fiel de la balanza, sin perjuicio de mostrarse, en cuanto a lo primero, simpatizante con la teoría de la animación inmediata, pero nada más que simpatizante; y de inclinarse, en lo referente a los niños muertos sin bautismo, por la opinión cada día más frecuente de que Dios los salve por medios propios de su sabiduría y bondad, que nosotros hoy no conocemos con certeza teológica.

FR. JOSE MANUEL MACIAS, O. P.

T. ZAPELENA, S. J. : *De Ecclesia Christi*. Pars altera apologetico-dogmatica. Romae, apud aedes Universitatis Gregoriana, 1954. Un vol. de 619 pgs.

Era esperada esta segunda parte de la obra del ilustre profesor de la Gregoriana. La primera, limitada al aspecto puramente apologetico del tratado *De Ecclesia*, estaba exigiendo, como complemento lógico, esta otra apologetico-dogmática, de tanto o mayor interés en nuestros días que la anterior. Y esto es lo que ahora nos ofrece el P. Zapelena en el presente volumen.

El esquema seguido en la exposición es, parcialmente, el mismo que ya conocíamos a través del compendio *ad usum auditorum* editado hace ya varios años, y que ahora queda ampliado y completado en no pocas cuestiones importantes.

Dos son los tratados particulares que comprende esta segunda parte. El primero, de carácter apologetico-dogmático, abarca las cuestiones referentes al Magisterio Eclesiástico en toda su amplitud (existencia, naturaleza, sujeto, objeto y fuentes) y al fin y necesidad de la Iglesia. El segundo tratado—de carácter exclusivamente dogmático—está dedicado al estudio de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo.

Sin menoscabo de lo que hayamos de decir después, si queremos hacer notar ya que ambos tratados, aunque reunidos en este volumen, tienen un carácter intrínseco distinto. A ello ha añadido el P. Zapelena ciertas formalidades extrínsecas también diversas, como es el adoptar en la exposición la división en capítulos en vez de la división en tesis usada en el tratado anterior, originando con ello una rotura en la unidad misma de la obra, que, a nuestro juicio, obliga a considerar casi como obra distinta el tratado dedicado al Cuerpo Místico.

Cualidades indudables de esta obra del P. Zapelena—nos referimos ahora al tratado apologetico-dogmático—son la claridad, la solidez, amplitud y personalidad con que aborda las cuestiones, a las que da un matiz propio y más objetivo en no pocas ocasiones. Aparece esto especialmente

en los numerosos *Scholion* con que suele analizar y discutir los problemas planteados en torno a una tesis central. Tal ocurre, por ejemplo, en los dedicados a estudiar la mente de San Jerónimo acerca del Episcopado, a explicar el axioma «*Extra Ecclesiam non datur salus*» y, sobre todo, el dedicado a determinar la relación entre la potestad de jurisdicción y la de magisterio, y en el que, a pesar de la amplitud que da al problema y no obstante el calor puesto en la discusión, creemos que deja todavía en pie los argumentos en favor de la división tripartita de la potestad eclesiástica. Echamos de menos, por el contrario, que ni siquiera haya habido lugar para un *Scholion* en el que determinar con un poco más de sosiego la autoridad doctrinal del Angélico Doctor, ya que no podemos considerar ni como acertadas ni como interpretación auténtica del canon 1366 estas palabras del P. Zapelena: «Fit ergo distinctio inter ea, quae ab omnibus sunt sancte tenenda, et ea quae in contrarias partes disputari et libere eligi possunt. Porro sicuti ea, quae libere eligi possunt, sunt illa doctrinae capita de quibus scholae catholicae et bonae notae Doctores catholici dissentiunt, sic ea sunt ab omnibus sancte tenenda, quae ab scholis catholicis et bonae notae Doctoribus catholicis communi consensu proponuntur» (pág. 298).

El tratado segundo está dedicado, según ya dijimos, al estudio de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo. A nuestro juicio no es un tratado tan logrado como el anterior. Abunda en exceso el aspecto polémico con perjuicio evidente en la exposición de la doctrina que, a veces, no queda suficientemente resaltada. Ocurre especialmente este inconveniente en el capítulo dedicado a estudiar los miembros de la Iglesia, en el que, a pesar de los varios *Scholion*, donde recoge cuestiones actuales referentes al tema central, no aparece clara la línea expositiva de la doctrina a causa de ese carácter polémico con que el autor la desarrolla. Quizá debido a esto, acentuado en el último capítulo, en el que examina los conceptos de Cuerpo Místico expuestos últimamente por los PP. Sauras y Bover, la presente obra, al menos en su segundo tratado, sea más bien una obra de consulta, útil para alumnos y profesores, por traspasar los límites propios de un Manual de Teología Fundamental.

No dudamos del éxito de esta segunda parte de la obra del P. Zapelena y esperamos sea acogida con la misma aceptación que la primera parte, no sólo por cuantos pasaron por su clase de la Gregoriana, sino también por todos los que sienten interés por los problemas apologetico-teológicos suscitados en torno a la Iglesia de Cristo. No en vano consideramos la obra completa como una de las más sólidas y más perfectas dentro de su clase.

FR. B. MARINA

J. F. STOCKMANN, S. C. J.: *Joannis de Turrecremata O. P. vita ejusque doctrina de corpore Christi mystico*. Pgs. 209. H. Coeberg, Haarlem (Holanda).

Si comparamos en una lenta y reflexiva lectura la vasta producción teológica del eximio dominico Juan de Torquemada con la obra que rese-

ñamos, se observará—con honda satisfacción—que el autor ha conseguido penetrar dentro del pensamiento torquemadista, que lo ha respirado como su propia atmósfera, que lo ha ingerido para ofrecernos al final esta primorosa síntesis. Síntesis, perfecta en su conjunto, aunque no exenta de pequeñas imperfecciones o deficiencias, que quedan relegadas a un segundo plano por los méritos de la obra.

Divide el autor su obra en dos partes: 1) Parte histórica. 2) Parte doctrinal. Tiene además una introducción general y una síntesis final.

La lógica de esta división es manifiesta si se tiene presente que fué la polémica el fondo común de toda la elaboración teológica torquemadista. La obra eclesiológica de Torquemada es la antítesis de las corrientes doctrinales heréticas, o peligrosas, que surgieron en su época. Siendo eso así, es natural que el autor nos ofrezca un «*conspectus historicus*» para poder comprender en toda su amplitud la doctrina eclesiológica de Torquemada: repeticiones, importancia exagerada dada a algunos temas, etc., cosas que nos resultarían un tanto paradójicas sin la nota histórica. Pero no se quiera concluir de lo dicho que la eclesiología de Torquemada sea exclusivamente polémica. Torquemada es un profundo teólogo que con ocasión de la defensa de las verdades negadas por el hereje estructura una eclesiología rica e integralista. Todo esto, y aún más, nos presenta el autor con un estilo claro y suelto en la primera parte de la obra.

En la segunda parte, que constituye la tesis de la obra, expone el autor, de manera profunda y brillante, el concepto que tenía de la Iglesia el eximio dominico. Los cuadros de exposición de esta parte: Estudio de la naturaleza de la Iglesia por las cuatro causas, los asume el autor de la *Summa de Ecclesia*. «...In his verbis beatissimus Paulus quatuor videtur tangere causas ipsius ecclesiae, videlicet efficientem, materialem, formalem, et finalem, ex quibus perfecta colligi potest notitia naturae ipsius ecclesiae». (*Summa de Ecclesia*, L. I, c. 1). Sistema de estudio éste, el de las cuatro causas, el más exhaustivo al terminarse en ellas la estructura del ser creado. A este respecto el mismo Juan de Torquemada, momentos antes de proceder a la exposición de las causas constitutivas de la Iglesia, dice: «Ununquodque enim perfecte arbitramur nos novisse cum omnes ejus causas cognoverimus». (*Summa de Ecclesia*, L. I. c. 1). Es en este apartado donde abundan apreciaciones que las juzgamos más de subjetivas que de objetivas. Elude el autor, de intento, por razones de brevedad, el estudio de las notas de la eclesiología de Torquemada.

Otra nota interesante de esta obra que reseñamos y que conviene subrayar, es: que esta estructura eclesiológica integralista y honda no es exclusiva de Torquemada, sino más bien, como nos lo indica el autor, es patrimonio de la tradición. No es, por tanto, la Eclesiología belarminiana, la Eclesiología postridentina, predominantemente jurídica, la Eclesiología tradicional, no es la Iglesia total de Cristo sino que es parcialista. De esto no se ha de concluir que se quiera negarle a la actual Eclesiología carta de ciudadanía, no. No se intenta con esto afirmar que nuestra Eclesiología deba dejar de vivir, que nuestra Eclesiología deba de contraerse y hacerse un lugar en la historia, como si ya no poseyera otro sentido que el histórico, como si no fuese otra cosa, que un ser más que vivió y que pasó a la his-

toria. Solamente se quiere decir : que es una Eclesiología parcial, incompleta con una razón de ser actual, más metódica que defensiva. Preguntamos : ¿no permite, no tolera la razón metódica una exposición de la Iglesia de Cristo más integralista?

De idéntica forma que el tratado dogmático de la cristología no se puede reducir al estudio de la sola naturaleza humana de Cristo, sería una cristología parcialista ; de la misma manera que no se puede reducir la cristología al solo estudio de la naturaleza divina de Cristo, correría suerte paralela al estudio anterior. Igualmente acontece en el tratado eclesiológico. Toda consideración de la Iglesia desde el punto de vista meramente jurídico, nos da una Iglesia parcial, y toda contemplación, en su solo elemento pneumatíco o divino, es parcialista e incompleta.

Debe de intentarse, por tanto, teniendo en cuenta las razones metódicas, integrar en la ciencia eclesiológica estas dos partes que en el orden real están íntimamente compenetradas, unidas.

Es un mérito más del autor demostrar que el esquema eclesiológico de Torquemada es esquema tradicional, al que debe de retornarse con las modificaciones que exijan las circunstancias de la época.

F. BENITO GANGOITI, O. P.

Tolérance et Communauté Humaine. Cahiers de l'actualité religieuse. Casterman, Tournai-París, 1952. Un vol. de 246 pgs.

En Octubre de 1951 se reunían en La Sarte un grupo de pensadores católicos, con el fin de analizar a la luz de los principios cristianos, el problema planteado hoy en el mundo, principalmente por el *pluralismo religioso*. El estudio de ese fenómeno religioso, innegable ciertamente, exigía algo más que un mero análisis ; exigía determinar la actitud del cristiano ante ese hecho, a tono y en conformidad con las exigencias de la comprensión cristiana. Fruto de todo ese estudio y de esas reuniones es el volumen que presentamos ahora, ofrecido al público por el Secretariado de las mismas. La obra, por tanto, es obra de colaboración, en la que han participado, con los trabajos presentados entonces, un grupo de pensadores y teólogos belgas y franceses.

El volumen es presentado bajo el título común de *Tolérance et Communauté Humaine*, sin duda por ser ese el punto central y básico de las conversaciones y hacia el que convergen todos los trabajos publicados ahora.

Están agrupados en tres secciones o partes distintas : la primera, dedicada a los datos del problema ; la segunda, a las normas que han de servir de base para ofrecer una solución del mismo ; y la tercera, a la elaboración doctrinal de esa solución. No todos estos trabajos tienen el mismo valor intrínsecos, si bien es verdad que unos suponen a los otros y que hay que valorarlos, por tanto, en el conjunto.

Destacamos por su interés, a juicio nuestro, los cuatro trabajos de la tercera sección, en los que el problema de la tolerancia es abordado de lleno desde diversos puntos de vista. Todos ellos parten del hecho del plu-

ralismo religioso, que admiten como punto de partida innegable, sin que haya, de hecho, actualmente siquiera una excepción.

El profesor Dondeyne, de la Universidad de Lovaina, intenta justificar la tolerancia y, más bien, la colaboración de los católicos con los no católicos partiendo de las exigencias de nuestra civilización cristiana. Nos advierte, sin embargo, para evitar malentendidos, que tolerancia y colaboración no son cosas idénticas ni, por tanto, pueden serlo sus consecuencias.

Desde otros puntos de vista no menos interesantes analizan el problema los PP. Léonard y Olivier, ambos profesores en el Estudio Teológico Dominicano de La Sarte. El primero considera la tolerancia civil como una exigencia irrenunciable de la libertad del acto de fe, mientras que el segundo la fundamenta en los derechos de la conciencia, incluso de la conciencia errónea.

Cierra esta tercera parte el artículo del P. Congar sobre *Les conditions théologiques d'un pluralisme*, en el que se propone esclarecer, «desde el punto de vista de la teología católica, las condiciones o los principios de una cooperación entre hombres de diferentes creencias o incluso—más allá de toda fe religiosa positiva—entre hombres que no profesan las mismas doctrinas sobre las realidades y finalidades últimas».

Alargaríamos demasiado esta reseña bibliográfica si nos detuviéramos a analizar con detalle los trabajos de este volumen, incluso limitándonos a estos cuatro últimos. Por eso mismo preferimos limitarnos a hacer unas pocas y breves observaciones sobre el conjunto, ya que en todos ellos late la intención y el propósito de justificación a ultranza de la tolerancia civil, entendida no como mera colaboración en una empresa común, de orden terrenal, sino como coexistencia pacífica de cultos en el orden religioso. Nuestras observaciones son:

1) Es clara la mente de los Romanos Pontífices sobre el particular. Aubert lo atestigua al final de su trabajo sobre el Magisterio Eclesiástico y el Liberalismo. La doctrina católica clásica de la tesis y la hipótesis, en el terreno de los principios, sigue teniendo la misma vigencia hoy que en el siglo pasado. En el terreno de los hechos, la Iglesia acogerá como solución válida y única la hipótesis en los casos en que el *pluralismo religioso existente* no permita prudentemente otra cosa. Qué casos sean esos, será preciso determinarlos previamente, sin dejarse llevar de manías generalizadoras y coexistencialistas.

2) Creemos equivocado proponer la tolerancia civil como exigencia de la libertad del acto de fe. Este es libre y así lo quiere Dios. Nadie lo pone en duda. Pero son cosas distintas el *acto interno* de la fe y el *acto externo*, que es lo que persigue la tolerancia civil. Aun admitiendo como innegable la inferencia de lo religioso en lo profano, no vemos, sinceramente, cómo de la libertad del acto interno de la fe, para salvaguardarla, haya de exigirse, en ninguno de los casos, la tolerancia civil como situación apropiada y única.

3) Igualmente no vemos justificada esa situación de tolerancia partiendo de los derechos de la conciencia. Es indudable que frente a la Iglesia, maestra infalible de verdad, es imposible justificar, en materia religiosa, una libertad de conciencia, unos derechos de la conciencia. Estos

derechos no pueden consistir en otra cosa más que en someterse a la Iglesia, maestra infalible encargada de la verdad revelada. Frente al Estado sera preciso distinguir, como cosas diversas, la posesión de un derecho y el ejercicio del mismo. Esto segundo puede traspasar la esfera de lo personal, individual, para incidir en la esfera de lo social, cayendo, por tanto, dentro del ámbito del poder del Estado. Y si es indudable que «el Estado no tiene poder sobre el objeto de la opción religiosa», también parece serlo que lo tiene en lo que se refiere al ejercicio o manifestación externa de esa opción.

4) Todo esto no supone la exclusión de una colaboración humana en el orden profano, político y social. Desde este punto de vista admitimos y vemos plenamente justificadas las exigencias impuestas por el hecho del pluralismo existente, a las que tantas veces ha aludido el Romano Pontífice en sus mensajes, pidiendo la colaboración de todos los hombres de buena voluntad, sin distinción de credos ni de razas.

No obstante estas observaciones generales, consideramos interesante el presente volumen por las ideas en él expuestas, que—aun no siendo compartidas—ayudan a constatar la vigencia de la doctrina tradicional, tan llena de verdad hoy como en siglos pasados.

FR. B. MARINA

Etudes Carmelitaines. Trouble et lumière y Technique et contemplation.
Desclée de Brouwer. Bruges. Dos tomos de 222 y 148 págs.

En Septiembre de 1948 se reunía en Avon-Fontainebleau el V Congreso Internacional de Psicología Religiosa convocado por la Revista «*Etudes Carmelitaines*». Los trabajos de los eminentes especialistas que a él concurrieron aparecen ahora en dos bellos volúmenes de la colección de la citada Revista, bajo los títulos *Trouble et lumière* y *Technique et contemplation*. No todos los trabajos pertenecen a autores católicos. En el segundo tomo aparece un notable trabajo de Swâmi Siddheswarânanda, monje budista de la Orden de Râmakrichna, titulado *La technique hindoue de la méditation*, y otro que lleva por título *Contemplation et ascèse: contribution orthodoxe*, firmado por el Dr. André Bloom en nombre de la Iglesia ortodoxa.

Entre todos estos trabajos nos ha llamado preferentemente la atención el último del tomo *Technique et contemplation* firmado por el profesor Roland Dalbiez bajo el título *La controverse de la contemplation acquise*. Es el más extenso de todos y el que reviste, a nuestro juicio, mayor interés para los consagrados a los estudios místicos. Vamos a dar a nuestros lectores una breve idea de su contenido.

El ilustre profesor de la Facultad de Filosofía de Rennes, que en una larga serie de artículos en diversas Revistas tiene bien acreditada su fama de especialista eminente en materias místicas, examina en su trabajo la doctrina sobre la contemplación adquirida del famoso místico carmelita José del Espíritu Santo (el español) en su extenso y erudito *Cursus theolo-*

giae mystico-scholasticae para poner de manifiesto su incoherencia y contradicción interna, y concluir, finalmente, que la contemplación adquirida es imposible y contradictoria en el orden metafísico, aunque el fenómeno conocido por ese nombre pueda darse en el orden puramente descriptivo y psicológico.

Para demostrar la primera de sus afirmaciones, el Dr. Dalbiez señala con gran aparato crítico, a base de textos *completos*—«sans aucune coupure», insiste repetidamente—las dos contradicciones fundamentales en que incurre José del Espíritu Santo. La primera consiste en afirmar sucesivamente que la contemplación adquirida es y no es adquirida, que podemos y no podemos ejercitarla a nuestro arbitrio una vez conseguida. Y la segunda—no menos sorprendente y peregrina—consiste en afirmar que esa famosa contemplación es y no es una verdadera contemplación.

No podemos resistirnos a copiar unos párrafos interesantísimos del Dr. Dalbiez al rechazar la segunda de estas contradicciones. Helos aquí, al pie de la letra, *sans aucune coupure* :

«On nous dit que le don peut agir de deux façons, soit conformément à sa nature, soit en «s'attempérant» à la condition humaine. Que signifie au juste cette adaptation à la condition humaine? Veut-on dire par là que le don perd ce qui fait qu'il est lui-même? Ce serait une criante absurdité. Si donc l'on veut éviter la contradiction *in terminis*, il faut reconnaître que, toutes les fois que les dons interviennent, ils ont pour effet, *sans exception concevable*, de rendre l'homme docile aux inspirations du Saint-Esprit. Comment donc interpréter cette adaptation à la condition humaine? La seule hypothèse possible est que l'action du don ne soit pas assez forte pour faire disparaître le mode discursif, connaturel à l'intelligence humaine. Seulement, il faut bien voir la conséquence, c'est qu'en pareil cas, on n'est plus en présence d'une contemplation, qui *par définition* est un simple regard, une intuition, mais bien d'une méditation particulièrement savoureuse, ou d'une oraison affective intensément consolée.

Ce point a été supérieurement discuté par le P. Menéndez Reigada. Ce fidèle disciple du P. Arintero se fait l'objection qu'un très grand nombre d'auteurs admettent que les dons du Saint-Esprit interviennent dans la plupart des oraisons véritablement ferventes, pourtant on ne peut prétendre que toutes ces oraisons atteignent le niveau de la contemplation infuse, dès lors n'est-il pas raisonnable de réserver une place à la contemplation acquise?

La réponse est bien simple : De deux choses l'une, ou les dons font cesser le discours ou ils ne le font pas cesser. Dans le premier cas, tous les traits qui caractérisent la contemplation infuse sont réunis, et l'on ne peut rejeter sa présence qu'en niant la définition du défini. Dans le second cas, l'élément essentiel de la définition de la contemplation en *général* fait défaut, on ne peut donc, sans illogisme, parler de contemplation (Menéndez Reigada, *Unidad específica de la contemplación cristiana*, pp. 100-102).

Nous sommes ainsi en présence de la seconde forme de contradiction, Joseph du Saint-Esprit reconnaît que la contemplation acquise est et n'est pas une contemplation. Il commence par affirmer qu'il existe une contemplation acquise, puis quand il faut en expliquer avec précision la nature,

il déclare que l'intervention du don du Saint-Esprit «laisse l'intelligence dans son mode connaturel d'opérer, aussi n'y a-t-il pas contemplation infuse». «Ast intellectum derelinquit in suo connaturali modo operandi, unde non adest contemplatio infusa».

Serrons de près cette formule. Quel est le mode connaturel d'opérer de l'intelligence humaine? C'est évidemment le discours, par opposition à l'intuition ou simple regard. Si donc l'intervention du don du Saint-Esprit n'élève pas l'homme au-dessus de son mode connaturel d'opérer, «quin hominem extrahat a suo connaturali modo operandi», c'est qu'elle laisse subsister le discours. Dès lors, il ne suffit pas de dire qu'il n'y a pas contemplation *infuse*, il est nécessaire de conclure qu'il n'y a aucune espèce de contemplation, puisque la définition acceptée de la contemplation, indépendamment de toute distinction en acquise et infuse, est «simplex intuitus veritatis». Notre auteur lui-même dit expressément «Per hoc quod sit *simplex intuitus veritatis* convenit contemplatio infusa cum acquisita» (tome I, page 94).

Si Joseph du Saint-Esprit avait raisonné rigoureusement, il aurait donc dû dire: «Ast intellectum derelinquit in suo connaturali modo operandi, unde non adest contemplatio *ulla*». (*Technique et contemplation*, pags. 100-101).

Hasta aquí el Dr. Dalbiez. Un poco más adelante, para hacer ver la imposibilidad de la contemplación adquirida en el plano metafísico de las ideas y la verdadera contradicción *in terminis* que envuelve su simple enunciado, hace una distinción muy clara y luminosa. Escuchemos sus mismas palabras :

«Pour être tout à fait clair, distinguons trois cas. Premier cas : Les dons du Saint-Esprit interviennent, mais sans faire cesser le discours ; il n'y a pas contemplation, mais soit méditation savoureuse, si le discours proprement dit ou raisonnement persiste, soit oraison affective savoureuse si le discours improprement dit ou succession d'actes persiste. Deuxième cas : Les dons du Saint-Esprit interviennent au point de faire cesser le discours, mais sans que le sujet éprouve une impression nette de passivité. Nous sommes en présence d'une contemplation ontologiquement infuse à caractère passif inconscient. Troisième cas : Les dons du Saint-Esprit interviennent au point non seulement de faire cesser le discours, mais de donner au sujet une impression nette de passivité. Nous parlerons alors de contemplation ontologiquement infuse à caractère passif conscient.

La ligne de démarcation passe entre le premier cas et le deuxième. Dans le premier cas, il n'y a pas de contemplation du tout. A partir du deuxième cas, il y a contemplation infuse. On n'a absolument pas le droit de qualifier le deuxième cas de contemplation acquise. Qu'on le veuille ou non, le mot «acquis» a un sens ontologique, il inclut une idée de causalité et toute idée de causalité est métaphysique. Qualifier de contemplation acquise une contemplation, dans laquelle la cessation du discours est due à l'intervention des dons du Saint-Esprit est une contradiction *in terminis*. Tout ce que l'on peut dire c'est que cette contemplation est *illusoirement acquise*» (Pgs. 102-3).

Finalmente, en una tercera sección titulada «*Que peut-on garder de la contemplation acquise*»?, recorre el Dr. Dalbiez las cuatro principales posiciones que pueden adoptarse en torno a la contemplación adquirida, a saber: la quietista de Molinos, la semiquietista de Fenelón y las ortodoxas de Scaramelli y de San Alfonso de Ligorio. Rechazadas las dos primeras —que están expresamente condenadas por la Iglesia—, examina las otras dos posiciones para concluir que el jesuita italiano llama «contemplación adquirida» a una oración que es ciertamente contemplación, pero que de ningún modo es adquirida; y San Alfonso designa con ese mismo nombre una oración que es ciertamente adquirida, pero que de ningún modo es contemplación.

Rechazada en el plano metafísico de las ideas la posibilidad de la contemplación adquirida como una verdadera contradicción *in terminis*, el Dr. Dalbiez no tiene inconveniente en admitir, en el orden puramente psicológico y descriptivo, una doble contemplación *infusa*: una en la que su carácter infuso es consciente para el sujeto que la experimenta y otra en la que no lo es. He aquí sus propias palabras:

«*Métaphysiquement, il n'y a qu'une contemplation, celle qui est infuse. Psychologiquement, il y a deux contemplations, celle dont le caractère infusus est conscient pour le sujet et celle dont le caractère infus est inconscient pour le sujet*» (pág. 132).

Si a esa contemplación cuyo carácter infuso—por su poca intensidad—permanece inconsciente al sujeto que la experimenta quisiéramos llamarla «contemplación adquirida», no habría otro inconveniente que la manifiesta impropiedad del lenguaje. Porque, en realidad, esa contemplación es *ontológicamente infusa* y sólo *ilusoriamente adquirida*. La expresión «contemplación adquirida», como tal, es un verdadero *flatus vocis* sin contenido real alguno (pág. 109).

Termina el Dr. Dalbiez su interesantísimo trabajo abogando por la definitiva eliminación del vocabulario teológico de esa expresión tan impropia e inexacta y que a tantas confusiones y peligros se presta:

«*Tant que l'on n'aura pas rayé définitivement du vocabulaire théologique l'expression de «contemplation acquise», on sera toujours exposé à voir reparaitre, non pas sans doute l'erreur grossière de Molinos, mais l'erreur beaucoup plus subtile de Fénelon*» (pgs. 144-5).

Por nuestra parte un solo comentario. Todo esto se escribe en letras de molde en una Revista Carmelitana, la de mayor prestigio intelectual que tienen actualmente los Carmelitas en el mundo. ¡Ya se va haciendo la luz y ojalá que llegue pronto el día en que se logre entre todas las escuelas cristianas de espiritualidad la tan ansiada unidad doctrinal que tan fecunda y provechosa resultaría para todos!

FR. A. ROYO MARIN, O. P.

KETTER: *Cristo y la mujer*. Trad. del alemán, 295 págs. Segunda edición. S. E. Atenas, Madrid, 1951.

Hoy en día, que tanto se habla del problema de la mujer, se ha traducido esta obra que encuentra el camino más seguro y definitivo para resolverlo:

Mostrar a Cristo a las mujeres del siglo XX. Dirigir la eficacia de la palabra evangélica a «encontrar caminos para la mejor comprensión de sus postulados morales».

No es un libro de devoción ni está escrito para fomentar la piedad. Es la obra de un profesor (el Dr. Peter Ketter, canónigo teólogo de Tréveris). Con un título parecido se han publicado en las últimas décadas muchas obras que tienen por común denominador acercar la mujer a Cristo. Pero estas conferencias del Dr. Ketter están saturadas de serenidad, ciencia y teología. En este libro se enfrentan con toda lealtad, con delicadeza, los problemas más interesantes que pueden hacer eco en la psicología femenina en un acicate de superación al seguir las normas de Cristo y de su Iglesia.

Puede apreciarse la marcha y tónica del libro por la temática que desarrolla: Posición de la mujer antes del cristianismo (a nuestro parecer esta primera parte no guarda proporción con el resto de la obra). Dones que Cristo otorgó a la mujer: Dignidad personal; el orden del amor en las relaciones de los sexos; unidad de la alianza conyugal; pureza de la vida conyugal; indisolubilidad de la alianza cristiana; la santidad del sacramento del matrimonio. Pero los capítulos que más merecen destacarse por su doctrina enjundiosa y belleza de la exposición, pocas veces destacados en otras obras, son: Defensa y glorificación de la maternidad. Los regalos de rey que Cristo hace a las vírgenes. Los dones divinos de la Eucaristía en la mujer.

Toda la obra, en fin, abre un amplio panorama a muchas almas carentes de un criterio serio y sano para enfocar los problemas fundamentales, problemas tan sensibilizados por multitud de obras y escritos que miran más a lo imaginativo y retórico que a lo sustancial y formativo.

La traducción de esta segunda edición—corregida y aumentada—, como todas las del Dr. Sancho, Magistral de Mallorca, es digna de todo elogio. No pierde fuerza la exposición clara y vigorosa del autor.

FR. JESUS M.^a VAZQUEZ

El Señor, por ROMANO GUARDINI. Colección «Patmos». Madrid, 1954. Dos volúmenes de 550 y 428 págs.

Se trata de la obra más extensa e importante de Guardini. En ella el gran escritor italiano—aunque de alma y educación alemana—analiza los momentos culminantes de la vida y enseñanzas del divino Maestro a través de los relatos insustituibles de los Evangelios. No es este propiamente un libro teológico, ni biográfico, ni filosófico, ni psicológico. Es una exposición de alta calidad del gran Mensaje de Cristo a la humanidad.

El autor tiene especial interés en decir que no presenta nada nuevo. Y sin embargo es indudable que se encuentran muchas cosas nuevas en estas páginas tan bien pensadas y escritas. Aunque fundamentalmente recogen las ideas lanzadas en alocuciones espirituales durante la Misa dominical a lo largo de cuatro años, no se resienten de la forma oratoria ni se compromete nada su unidad.

Un libro, en fin, que apreciarán en lo que vale las personas cultas que quieran asomarse un poco a las profundidades insondables del gran mensaje cristiano.

F.

A. GALLEGO, O. P.: *Cristo y el alma oriental*. Pgs. 380. Conde de Peñalver, 36. Madrid, 1954.

El P. A. Gallego, dominico y misionero en China, ya es conocido por sus artículos en diversas revistas. Intenta en esta obra explicar esa reacción tan acentuada en el pueblo oriental a la predicación evangélica, a base de analizar aquellos elementos religiosos temperamentales, psicológicos, de ambiente, etc., que crean e incrementan esa dificultad. Para ello nos hace una exposición y análisis del arte y literatura a través de la novela y leyendas que influyeron en la mentalidad del pueblo, de su religión y filosofía en sus cuatro sistemas y en particular de Buda y Confucio, de su moral, etc., que viene a ser lo que más resalta en la obra y su aspecto más interesante.

Su espíritu observador, su sólida formación y, sobre todo, su larga experiencia de quien conoció el Oriente y sobre todo la región del Viet-Nam palmo a palmo durante sus largos años de misionero, le capacitan para enfocar debidamente y describir estos problemas ambientales que tanto influyen cuando hay que dar a conocer y a vivir una doctrina.

Es, pues, interesante en primer lugar para el misionero, porque plantea un problema religioso y nos da una serie de datos ambientales, y lo es también desde el punto de vista literario para cualquier lector que sepa gustar de la delicadeza y sensibilidad del espíritu y literatura orientales.

L. F.

J. GOMEZ LORENZO, Pbo.: *Luz del mundo. Meditaciones sacerdotales*. Páginas 332. Ediciones «Sígueme». Fonseca, 11, Salamanca, 1954.

Ofrece el autor en este libro un conjunto de meditaciones correspondientes a las dominicas y algunas fiestas principales del Señor. Está elaborado con vistas a la formación espiritual de seminaristas y sacerdotes. El material se lo proporciona el Evangelio del día. Tras una nota histórico-litúrgica en torno a la fiesta, presenta las principales ideas del Evangelio con flexibilidad y sentido actual acomodándolos a la vida espiritual concreta y particular del sacerdote.

Estas meditaciones ayudarán al sacerdote a encontrar esa luz y esa vida fecunda del Evangelio que, además de darla a los demás en su vocación apostólica, necesita vivir y sentir dentro de sí. Porque bien merece una meditación especial el Evangelio de cada día que se ha de predicar para, después de haberlo sentido y vivido, darlo a los demás. Y a sembrar esa inquietud y lograr ese deber en el sacerdote se destina este libro.

L. F.

Directoire des prêtres chargés de religieuses. 364 págs. Les éditions du cerf. París, 1954.

Contiene este volumen dieciséis conferencias pronunciadas en el Congreso nacional celebrado en Versalles, del 9 al 12 de Septiembre de 1953, por destacados miembros del clero secular y de varias Ordenes religiosas, con vistas a resolver los múltiples problemas que suscitan las necesidades actuales de las religiosas claustrales y no claustrales, de Francia.

Las conferencias van distribuidas en tres partes, refiriéndose la primera a los *principios*, la segunda a la *práctica*, y la tercera a la *actualidad* de la vida de las religiosas.

Los temas desarrollados fueron éstos: *Rôle des religieuses dans la conjoncture actuelle de l'Eglise de France. Les grandes lignes du développement historique de l'état religieux féminin. Théologie de l'état religieux et des conseils évangéliques. Théologie de la vie religieuse, vie commune et voeux. Le statut canonique de la vie religieuse féminine. Psychologie des religieuses. Rôle de l'aumônier ou du chapelain. Les confesseurs ordinaire et extraordinaire de religieuses. Le prédicateur de religieuses. Le visiteur canonique. L'Assistant religieux. Le Supérieur ecclésiastique et le Directeur diocésain des religieuses. Orientations du Saint-Siège de Léon XIII à Pie XII. Orientations actuelles et nouvelles fondations.—Tableau d'ensemble des divers organismes qui, en France, s'occupent des religieuses. Travail en faveur des vocations de religieuses.*

A nuestro juicio merecen destacarse las conferencias relativas a la teología del estado religioso, y de la vida religiosa, a la psicología de las religiosas—de esta última es autora Sor María de la Redención, O. P.—, a los confesores y al predicador de las religiosas, a las orientaciones actuales y nuevas fundaciones.

Las religiosas, no ya sólo de Francia, sino de todo el mundo, y los encargados de atenderlas, como capellanes, confesores, predicadores, etc., podrán encontrar en este volumen enseñanzas muy útiles y provechosas.

FR. S. ALONSO, O. P.

G. M. ALMENDRES, C. SS. R.: *Los Vicarios del amor*, pp. 481. Edit. El Perpetuo Socorro, Madrid, 1954.

Es un libro, el que presentamos a nuestros lectores, que versa sobre materias muchas veces tratadas por otros, pero quizá nunca escrito con una brillantez y optimismo como ahora lo hace el P. Almendres. Y este nos parece su mérito principal.

Examina en primer lugar lo que es la vocación, y después pasa a analizar los tres votos que contienen el mensaje de Cristo cuando propuso los tres consejos evangélicos. Estudia a continuación lo que es la vida religiosa y el estado sacerdotal.

Repetimos que la obra está escrita en un estilo que agradará a todos, y que contiene una doctrina que hará mucho bien, no sólo a quienes han

tenido ya la suerte de haber escogido la mejor parte, sino también a cuantos seglares de buena voluntad traten de dilucidar a tiempo el rumbo que han de dar a su vida.

Acompañan a los distintos capítulos abundantes y hermosos dibujos que contribuyen a hacer más atrayente su lectura a las gentes de hoy.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

LUIS DE FATIMA LUQUE, O. P.: *San Pedro Apóstol. Anécdotas de vida espiritual*. Ediciones Studium de Cultura. Madrid, 1954. Un vol. de 224 páginas.

Conocemos la ilusión que el autor ha puesto al escribir esta obra. Que no es una vida más del gran Apóstol de Cristo, sino, como se nos dice, un comentario sencillo sobre *las cosas* de San Pedro. Es fruto, no de una investigación laboriosa, sino de una frecuente meditación sobre las lecciones y *cosas* del Apóstol, en las que podemos, más o menos, vernos retratados todos los cristianos. No dudamos de que esta obra que el P. Luque ha escrito con su prosa elegante, a la vez que sencilla, y—sobre todo—con su intención de hacer más accesible a todos la figura del primer Vicario de Cristo, ha de ayudar grandemente a comprender y vivir, como San Pedro comprendió y vivió, el mensaje de Cristo.

S. F. R.

DOMINGO DE SANTA TERESA, O. C. D.: *Sólo he dado amor*. Pgs. 112. Ed. «El Carmen», Vitoria

Santa Teresita, en su autobiografía, refiere cómo en un momento solemne llegó a descubrir que su vocación era el amor y que en esta vocación están contenidas todas las demás. Desde entonces muy particularmente no pensó más que en amar para asegurar y completar la obra de «los que combaten». Cuando ya próxima a morir le pedían una palabra de recuerdo, respondió con aquella admirable sentencia: «Ya lo he dicho... Lo único que vale es el amor». El mundo respondió a esta vocación de amor, profesando a la Santa de Lisieux un amor del que no se conocerán muchos casos en la historia de la Iglesia; la misma Santa lo había previsto cuando anunció proféticamente: «Todo el mundo me amarán. Tal es el contenido de este librito, que llega al fondo de la vida y de la misión teresiana.

B.

H.-P. BERGERON: *Un Apóstol de San José* (El Hno. Andrés). Ed. «Studium», Madrid, págs. 156.

Estamos acostumbrados a que los grandes hechos y manifestaciones católicas se produzcan en Europa, pero es innegable que el Espíritu sopla

donde quiere. Esta vez ha manifestado su divino poder en el Canadá, pueblo joven y heredero de las más netas esencias del catolicismo galo. El Hno. Andrés (Alfredo Besette), sexto hijo de un humilde carpintero, termina una errante y penosa enfermedad consagrándose a Dios en la Congregación de la Santa Cruz. Legó «ignorante, incapaz de triunfar en ningún oficio..., enfermizo», sin otra arma que su «fe extraordinaria y su amor ardiente a San José, logra remover la conciencia religiosa del pueblo, que acude a él en busca de salud para el cuerpo y para el alma. Con el concurso de los fieles, erige «L'Oratoire de Mont-Royal», grandioso Santuario en honor de San José, Patrono del Canadá, por el que anualmente desfilan millones de peregrinos. A su sombra han nacido: una Cofradía con treinta mil asociados; una revista mensual: «Les Annales de Saint Joseph», con doscientas mil suscripciones; un «Centro de documentación e investigación josefinas» con su órgano «Cahiers de Josephologie», revista de investigación teológica.

Todo ello, junto a la manifestación de dolor el día de su muerte—más de cien mil personas a su entierro—, dice mucho de este Siervo de Dios, modelo de grandes virtudes y uno de los más grandes taumaturgos de nuestro siglo. Creemos que esta breve y amena biografía, de bella presentación y enriquecida con casi una docena de fotografías, será muy provechosa para la edificación de los fieles, pues aunque resalta bastante las manifestaciones extraordinarias de la santidad, es fácil espigar en ella abundantes ejemplos de virtud heroica. Igualmente ayudará a arraigar en los fieles la devoción al Patriarca de la Iglesia Universal.

J. P.

MALON DE CHAIDE: *La Magdalena*. Studium de Cultura. Bailén, 19. Madrid.

Es una adaptación que el P. Francisco Valcárcel nos hace de la *Conversion de la Magdalena*, del P. Malon de Chaide, y, como toda adaptación, al querer separar lo que no se refiere directamente al tema, reduciéndola en gran parte, lo que gana en actualidad, haciendo más fácil su lectura, suele perderlo en profundidad y belleza.

Sin entretenernos en disputar sobre la conveniencia o inconveniencia de estas reducciones, diremos que esta está hecha con discreción, se puede seguir el proceso de la Magdalena fácilmente en lo que constituye su motivo y fondo; ofreciéndose esta estampa evangélica, tan consoladora, como un estimulante y reconstituyente espiritual, cuya lectura deben saborear las jóvenes de nuestro tiempo, en vez de los novelones de amoríos. Hasta la edición, muy bien presentada, es un verdadero acierto manual.

A. D. B.

1. EL HOMBRE NUEVO, 220 págs.
2. CRISTIANISMO Y PROPAGANDA. «Biblioteca de Estudios Pastorales». Desclee, Bilbao, 1953, 182 págs.

Dos nuevos volúmenes—el cuarto y quinto—de la «Biblioteca de Estudios Pastorales» que está publicando en castellano la casa Desclee en su sucursal de Bilbao. Los dos son debidos a un grupo de especialistas reunidos en Bélgica en los veranos de 1946 y 1948. En el primero se examinan algunos aspectos del humanismo cristiano después de la guerra. He aquí el índice de los siete capítulos: reflexiones históricas sobre el hombre; el cuerpo al servicio del espíritu; el descubrimiento de lo inmaterial y de lo irracional; la cultura del hombre de mañana; la Iglesia y la socialización del hombre; el Estado de mañana; la fisonomía espiritual del cristiano de mañana.

El segundo volumen traza unas líneas directrices y formula unas sugerencias prácticas en torno a los modernos procedimientos de la propaganda religiosa. He aquí el título de los trabajos: la propaganda de Cristo y de los Apóstoles; la psicología de la propaganda; moral de la propaganda; a propósito de los temas de la propaganda religiosa; la Iglesia y la propaganda; la propaganda por la palabra, por el escrito, por la imagen; algunas reflexiones sobre el papel del sacerdote frente al cine; la propaganda por el ambiente. Lleva tres adiciones: resumen del discurso del Papa Pío XII sobre la publicidad; la Iglesia de Francia y la propaganda; la Iglesia anglicana y la propaganda.

Aunque el valor y la importancia de los trabajos sea muy desigual—defecto inevitable en esa clase de encuestas—se encuentran con frecuencia en estas páginas observaciones atinadas y sugerencias oportunas, que pueden orientar en la solución de los problemas planteados.

F.

TOBIAS COMBARROS, C. Ss. R.: *Pensar y hacer*. Editorial «El Perpetuo Socorro», Madrid, 378 págs., 35 ptas.

Se trata de un libro de meditación, no de lectura. Su composición en forma de aforismos, frases cortas, pensamientos y anécdotas hace que el lector piense por cuenta propia y llegue a la conclusión que solamente se le ha insinuado o sugerido. Es difícil esta clase de composición y de ahí el gran mérito de su acierto. La materia ha sido bien elegida, versando todo el libro sobre temas primarios de la vida cristiana, destacándose, sobre todo, los dedicados a la «Vocación», «Alerta» (sobre la importancia de salvar el alma y la posibilidad de perderla), «Acerca del Amor», «Eucaristía». Asimismo están bien logrados los dedicados a las virtudes teologales, a la humildad y a las pasiones. Todos los capítulos están tratados con verdadera unción, delicadeza y seriedad. El autor no quiere impresionar la sensibilidad sino hacer pensar a la inteligencia y obrar a la voluntad. Creemos que es un libro útil para los que meditan sobre estos

temas cristianos y que tendrá buena acogida al igual que la han tenido otros libros de este estilo, como por ejemplo «Camino», de J. M.^a Escrivá.

N. P.

J. CODINA CANALS, Pbo. : *Homillas de actualidad*. Segunda edición, Barcelona, 1953. Dos tomos.

¡Contiene la obra las Homilias correspondientes a las dominicas del año conforme fueron predicadas por el autor anteriormente. Es una exposición sencilla y atrayente, a la vez que profunda y selecta de la doctrina de cada Evangelio. Procura ambientar y documentar el pasaje con datos exegéticos e históricos para mejor profundizar en las enseñanzas morales y proyectarlas con claridad y valentía sobre el mundo de hoy. Predicación de veras de actualidad, ya que sabe enfrentar la conducta cristiana que debe desprenderse de la ley del Evangelio con el panorama descristianizado de nuestro mundo y que fustiga con un espíritu apostólico de verdad.

Quienes tienen esta seria obligación de exponer a sus fieles semanalmente el Evangelio, encontrarán en este libro, además de las ideas oportunas, el ejemplo y la inquietud para hacerlo llevar a las almas.

L. F.

A. KOCH, S. J. : *Docete*. Traduc. del Dr. ANTONIO SANCHO. Editorial Herder, Barcelona, 1953.

Hecha la amplísima y laudable crítica del primer volumen de esta verdadera enciclopedia sistemática teológico-moral, que nos ofrece la Editorial Herder, poco podemos añadir para elogiar este IV volumen, que trata de *La Gracia*.

El empeño de contribuir eficazmente a la formación básica del predicador y del conferenciante, se nos pone de manifiesto en la magnífica exposición de cuanto corresponde a instruir, lo más asequiblemente, al pueblo fiel, sobre cosa tan esencial de la vida cristiana como es el principio vital santificador, la gracia divina. Baldío nos parece advertir que la mayor parte del volumen está dedicada a los Sacramentos, acueductos de aquella savia vivificante.

La exposición de los *Novísimos*, que complementa estas consideraciones docentes, dice muy bien tras de la instrucción de vida sobrenatural.

Una *Gula Litúrgica* nos indica las dos maneras de aplicar a las dominicas del año los temas tratados en este tomo, ya se atienda a las perícopas litúrgicas, ya enfocando los temas desde un punto de vista objetivo.

La presentación tipográfica, la tradición de la Casa Herder. Adelante, que prestamente vayan saliendo los tomos restantes.

A. D. B.

F. OLGATI: *Silabario del Cristianismo*. Tercera edición. Luis Gili, Editor. Córcega, 415, Barcelona, 1954, 254 págs.

Mons. Olgati recoge en este libro, ya antiguo pero siempre nuevo—doscientos veinte mil ejemplares se han lanzado en Italia, y en España es ésta la tercera edición—, los problemas más fundamentales de la vida cristiana.

Una exposición seriamente teológica, digna y ágil, llena de unción y de vida, hacen de esta obra el manual imprescindible para los seglares que lealmente quieren orientar su vida por los caminos de Dios.

«Libro—como en el mismo se dice—de estudio y de meditación para los jóvenes, no menos que para las personas mayores, que no debe leerse viajando en ferrocarril o en medio de la barahúnda callejera, sino en el mayor recogimiento, palabra por palabra, y sin saltar de una página a otra...»

A

J. ORIOL CUFFI: *Catolicismo o Barbarie*. Pgs. 223. Ed. Cristiandad, Barcelona. Pts. 35.

Este magnífico libro tiene cuatro partes. En la primera analiza los problemas nacionales de la postguerra: Francia, Polonia, Alemania, Inglaterra, Italia y Estados Unidos. Montones de escombros. Millones de muertos. Y la Barbarie batiendo sus alas. En la segunda se recogen los universales anhelos de paz y las soluciones propuestas, que por ser tan parciales, resultan totalmente inoperantes y dejan las máximas facilidades de éxito a los enemigos de la paz, como se estudia y concluye en la tercera parte. En la cuarta y última se trazan los caminos para la verdadera paz.

Cordialmente felicitamos al autor y gozaremos con que siguiese publicando libros tan valientes y tan hermosos como este.

L. C.

CARLOS GARCIA GOLDARAZ, S. J.: *El Códice Lucense de la Colección Canónica Hispana*, 3 vol. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Delegación de Roma, 1954 (Biblioteca de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma, nn. 10-12).

Qui historiae Fontium cognoscendi iuris canonici et canonicorum institutorum originis et evolutionis studio operam dant, magni certo facient hoc opus tam erudite conscriptum. Cuius cl. mus A. dignum qui laudetur se exhibuit propter duo: primo quidem, quia ab ipso editum opus aliquod necessarium praerequisitum constituit quod critice edendae Canonicae Collectioni Hispanae quam maxime et practice contribuet; secundo vero, quia cognoscere dedit insignem canonistam, Joannem Baptistam Perezium.

Inter canonicas collectiones, quae primo Medio Aevo conscriptae sunt Collectio *Hispana* certo eminet, tum numero et authenticitate documentorum (Conciliorum, canonum et SS. Pontificum decretalium) in ea contentorum, tum magno, quem ipsa exercuit, influxu etiam extra Hispaniam. Licet vero plures factae iam fuerint *Hispanae* editiones, nulla tamen amplius nostrae aetatis criticae exigentiis respondet; quod valde dolendum esse communis est sententia illorum qui iuri canonico, praesertim sub aspectu historico, alacriter student. A. ARIÑO ALAFONT, qui studium speciale circa *Hispanam* perfecerat (*Colección Canónica Hispana, Estudio de su formación y contenido*, Avila, 1941), explanando «votum» in I Hebdomada de studiis canonicis, Salmanticae habita (2-6/10/1945), urgentem et necessariam esse *Hispanae* criticam editionem, iure merito scripsit: «No podemos consentir que mientras las *Falsas Decretales* tienen el alto honor de presentarse en público con el ropaje crítico que supo darles Hinschius en 1863, la Colección «Hispana», más antigua, con mayor número de documentos y todos ellos de una pureza y autenticidad probadas, se arrebujé con la pobre vestimenta que en 1808 pudo proporcionarle la buena voluntad de Antonio F. González. El valor singular de la «Hispana» exige un estudio crítico, al menos como el de Hinschius; del mismo estilo que la obra de Turner; como la de Schwartz, y como la edición del *Liber Iudiciorum*» (*Rev. Esp. de Der. Can.*, I (1946), p. 200). Quod ut fiat, necessarium est, ante omnia, omnibus codicibus mss., qui *Hispanam* continent, critique studere eosque ad invicem conferre et edere.

Inter codices mss. qui, praeter alia, etiam *Hispanam* continebant, copiositate documentorum, antiquitate et puritate eminuit *Codex Lucensis* (Ecclesiae Lucensis, «de Lugo»), ut videre est ex summis laudibus quibus hispanici scriptores eum extulerunt, at ipse, proh dolor, incendio periit a. 1671: quod magna quidem fuit iactura, at non irreparabilis tamen. Occasione enim Corporis Iuris Canonici corrigendi, Codicis Lucensis non quidem exemplar, sed, opera J. B. Perezii, descriptio simul cum accurata adnotatione omnium verborum in quibus «lectio» Lucensis Codicis a «dectione» editionis impressae Surii discrepabat, ad Gregorium XIII a. 1575 missa est: quae omnia continentur in adhuc extante Cod. Vat. Lat. n. 4887. Porro scrupulositatem, qua Perezii processit, perpendendo et prae oculis habendo Surii editionem, possibile est Codicem Lucensem restituere; sufficit enim «dectioni» editionis Surii «dectionem» variantem Codicis Lucensis, a Perezio notatae, substituere. Quod et perfecit cl. mus Goldaraz.

Cuius opus in duas dividitur partes, in quarum prima (*Reconstrucción*, voll. I et II) A., post longam, eruditam et claram Introductionem (pp. 33-160), ex Codice ms. Vat. n. 4887 restituit deperditum Codicem Lucensem et restitutum edit, non totum quidem, sed «en lo relativo al *Excerpta Canonum* y a los concilios de España» (p. 91); in altera vero (*Los manuscritos de J. B. Pérez*, vol. III) eduntur Codices mss. Vat. Lat. nn. 4887 et 4888, qui nihil aliud sunt quam mss. J. B. Perezii ad Gregorium XIII missi, primus quidem (n. 4887) describens Codicem Lucensem eiusque discrepantias cum editione Surii, secundus vero (n. 4888) textum reportans aliorum XX Conciliorum Hispanensium actorum ex vetustis codicibus nondum typis mandatorum, cum Perezii adnotationibus. In Appendice (III, pp.

439-469) tandem describuntur alii quinque Codices mss. (C. 18, C. 21, C. 26 Bibl. Vallicellianae; 41-A-24 Bibl. Corsini et 1091 Bibl. Angelicae in Urbe). Adnotamus tandem opus, quod recensemus, pulchra veste typographica esse indutum, merito certe «Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Delegación de Roma».

Ex dictis patet opus cl. mi Godaraz non esse terminum *ad quem* criticorum studiorum quoad *Hispanam*; multae enim quaestiones adhuc vel inexploratae vel adhuc sub iudice sunt. Pulchra sane est quae ab A. indicatur vol. I, pp. 127 et 140: revera, dictio, qua non semel utuntur Correctores Romani Decreti Gratiani, «in originali legitur» (e. g. ad c. un., C. XXXI, q. 3; c. 20, D. II de cons.) sese refertne ad Codicem Lucensem (cfr. ab A. restitutum Codicem, I, p. 389 et p. 428)? Insuper, «dectio» a Correctoribus selecta, quandonam hausta est ex Lucensi, etiamsi hoc explicite ab ipsis non dicatur? (cfr. e. g., *sanxerunt* in c. 14, D. XVIII coll. cum I, p. 398; *sub cilicio* in c. 68, D. XL coll. cum I, 426; *psallendi vel ministrandi* in c. 31, D. II de cons. coll. cum I, 402, etc.).

Circa methodum qua processit cl. mus A. et circa criteria quibus ipse usus est, non omnes, fortasse, conveniunt. Unum tantum adnotare volumus: practice cl. mus A. publici iuris facit tum editionem Surii tum Codicem Lucensem restitutum; quanam fuerit «dectio» a Surio selecta, ut in pluribus, facile est videre ex adnotationibus Perezii; quandoque vero impossibile est, e. g. vol. I, p. 386 (can. 32 Conc. Eliberitani), 395 (tit. 3 can. Conc. Tarraconensis), 402 (tit. 6 can. Conc. Gerundensis), 403 (can. 6 eiusdem Conc.), 552 (tit. 15 can. Conc. Tolet. VI), 625-626 (omnes tit. cann. Conc. Tolet. X), 679 (can. 5, *in medio*, Conc. Tolet. XII): opportunum fuisse putamus ut A. attulisset etiam «dectionem» Surii, attento etiam quod ipse dicit in Introductione, pp. 151 ss.

Speramus ut coepa studia critica circa *Hispanam*, quorum opus, ab A. editum, pretiosum specimen est, non intermittentur sed ad felicem et optatum finem perducantur.

P. EMMANUEL CANZONERI, O. P.

JEAN BEYER, S. I.: *Les Instituts Séculiers*, 402 págs. Desclée de Brouwer, 1954.

Con la publicación de esta obra se ha propuesto el autor satisfacer los deseos frecuentemente manifestados por los miembros de los Institutos Seculares de tener a mano un tratado al cual pudieran acudir para ilustrarse acerca de la naturaleza de los mismos y resolver las dudas que se presentan, dado lo reciente de su origen.

Para mejor lograr su intento, el ilustre profesor de Teología Moral y Derecho Canónico distribuye la materia en cuatro partes. En la primera, historia los orígenes y desarrollo de los Institutos Seculares; en la segunda expone la teología de los mismos; en la tercera comenta su legislación, y en la cuarta ofrece una colección de textos pontificios y documentos históricos y canónicos muy útiles para mejor conocer las características de los diversos Institutos.

Cierran la obra dos apéndices en los que proporciona un resumen de los Institutos hasta la fecha aprobados por la Santa Sede, de los que han obtenido el *decretum laudis* de la misma, de los que han sido erigidos por los Ordinarios de lugar, previo el *Nihil obstat* de aquélla, y de las Piadosas Uniones fundadas con vistas a transformarse en Institutos Seculares.

No cabe duda que el autor ha respondido cumplidamente a los deseos arriba indicados, haciéndose acreedor a la gratitud de cuantos se interesan por conocer estos nuevos estados de perfección.

Nada perdería esta obra si se suprimieran algunas de las cosas que figuran en las págs. 154-162, donde el autor admite la igualdad ontológica entre el presbiterado y el episcopado, y no reconoce la sacramentalidad del diaconado.

Permítasenos otro reparo. No es cierto que Santo Domingo de Guzmán al planear la fundación de su Orden intentara suprimir el oficio coral. Asimismo es inexacto afirmar que no escribió las Constituciones que proyectaba, por el hecho de que hubiera tenido que adoptar una Regla antigua, como gratuitamente se dice en la pág. 307.

FR. S. ALONSO, O. P.

ALONSO ANTIMIO, ALVARO: *¿Cuándo el vínculo conyugal es disoluble?* Páginas III. Edic. Studium de Cultura. Madrid, 1953.

En cortas páginas logra el Canónigo Penitenciario del Sacro Monte de Granada exponer la doctrina de la Iglesia sobre la disolubilidad del contrato matrimonial; y para dar una idea del carácter exhaustivo de esta monografía, reproducimos el contenido de las tres partes de que consta: Primera. Cuándo el vínculo conyugal es disoluble entre fieles; Segunda. Cuándo lo es entre infiel y católico, o entre acatólicos cuyo bautismo es dudoso; Tercera. Cuándo es disoluble entre cristianos, sean católicos o no.

Aunque el autor no deja de tener cierta originalidad en exponer el tema que otros escritores desarrollan con más amplitud y profundidad, creemos que pocos lo han expuesto en forma más sencilla y clara para que todos puedan comprenderlo. Es, pues, un libro excelente para divulgar entre el público seglar la doctrina de la Iglesia sobre esta interesantísima materia, acerca de la cual los cristianos, aún por otra parte cultos, permanecen demasiado ignorantes.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

P. LUDOVICUS I. FANFANI, O. P.: *De Iurè Parochorum ad normam Codicis Iuris Canonici*. Editio tertia, notabiliter aucta ac meliorata. XXV+483 páginas. Istituto Padano di arti grafiche, Rovigno, 1954.

Tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores la tercera edición del *Derecho parroquial* que acaba de publicar el tan conocido P. Fanfani.

En esta obra, como en todas las que han salido de la pluma del ilustre dominico, resplandece el orden y la claridad en la exposición juntamente con la solidez de la doctrina.

Entre las mejoras introducidas en la presente edición destaca lo relativo a la celebración de los matrimonios, funerales y demás oficios parroquiales, y asimismo lo concerniente a la remoción, traslación y renuncia de los párrocos.

Lástima que al hablar del sacerdote delegado para asistir a un matrimonio no mencione la respuesta de la Comisión Intérprete, del 26 de Marzo de 1952, declarando que lo establecido en el can. 209—tocante a la suplencia de la jurisdicción en caso de error común o de duda positiva y probable—se aplica también al sacerdote que asiste a un matrimonio careciendo de delegación.

Pero este es un pequeño detalle que pasa casi desapercibido en parangón con los muchos méritos de la obra, en la cual encontrarán los párrocos un valioso auxiliar para el ejercicio de su ministerio.

También nos complacemos en manifestar que su elegante presentación y nítida impresión contribuyen a que resulte más agradable su lectura.

FR. S. ALONSO, O. P.

STEPHANUS SIPOS: *Enchiridion Iuris Canonici. Editio sexta.* XIX+913 páginas. Orbis Catholicus. Herder, Romae, 1954.

A fines del año 1949 moría Sipos, después de haber editado cinco veces su *Enchiridion*, en los años 1926, 1931, 1936, 1940, 1947.

Agotada pronto la quinta edición, su antiguo discípulo y sucesor en la cátedra del Seminario de Pécs (Hungría), Ladislao Gálos, emprendió la noble tarea de preparar la sexta edición, logrando ver coronados sus esfuerzos después de vencer no pocas dificultades.

La labor del discípulo tuvo por objeto poner al día la obra de su venerado maestro, valiéndose de los medios siguientes: «opus secundum statum currentis scientiae emendare, salva tamen semper sua substantia, declarationes Sanctae Sedis, interpretationes authenticas Commissionis Pontificiae novaeque rationes Auctorem textui inserere et ita novam perpolitamque editionem curare».

Por nuestra parte, nos es grato manifestar que realizó cumplidamente sus propósitos, de suerte que esta obra llena bien su cometido, dentro, naturalmente, de lo que a un Compendio se le puede pedir.

Por lo que atañe a su contenido, expone sumariamente, con claridad y orden, todo el *Codex*, a excepción de la Eucaristía, Penitencia y Extremaunción, debido a que en los Seminarios de Hungría esos tres Sacramentos se estudian en la clase de Teología pastoral.

Felicitamos a Gálos y a la Editorial Herder, haciendo votos por que esta nueva edición sea tan bien recibida del público como lo fueron las anteriores.

FR. S. ALONSO, O. P.

ALFONSO NAVARRO FUNES: *Antología de textos latinos. Los fundamentos de la moral y del derecho*, 330 págs. Universidad de Granada, 1954.

El docto profesor de la Universidad granadina ofrece en este volumen una colección de textos sobre los temas siguientes: *Providencia divina y orden del mundo*; *Bien y supremo Bien*; *Orden moral*; *Virtudes morales: la prudencia*; *Justicia, juicio y juez*; *Concepto y división del derecho*; *Ley eterna y natural*.

A cada uno de esos temas acompaña un sumario en castellano detallando su contenido.

Ha tomado los textos de las obras de Báñez, Boecio, Cicerón, Justiniano, Lactancio, Macrobio, Molina, Orosio, San Agustín, San Isidoro de Sevilla, Santo Tomás de Aquino, Séneca, Soto, Suárez, Valencia, Vázquez, Vitoria, Vives.

Al final de cada texto cita el autor y el lugar de la obra de donde lo ha tomado.

El Sr. Navarro Funes ha prestado un buen servicio a quienes, deseando informarse de lo que sobre las materias recopiladas enseñan dichos autores, carecen de medios para consultar sus obras.

FR. S. ALONSO, O. P.

La Seda en la Liturgia. Exposición organizada por el Colegio del Arte Mayor de la Seda de Barcelona, con ocasión del XXXV Congreso Eucarístico Internacional. Mayo-Junio, 1952.

Con el propósito limitado de ofrecer a la admiración de los peregrinos que durante el Congreso Eucarístico Internacional acudieron a Barcelona, se organizó una exposición de la riqueza española en las artes del tejido suntuario aplicadas a los altísimos usos de la liturgia. Dijimos que el propósito fué *limitado*, porque sólo se admitieron a doce organismos poseedores de dichas ornamentaciones litúrgicas, pero el número de objetos presentados asciende a ciento cuarenta y cinco.

Además se dió acceso en esta exposición a unas pinturas murales de la Biblioteca de la Universidad de Salamanca, que datan del 1480, obra de Fernando Gallego, pero que hasta hace muy poco tiempo estaban olvidadas en un desván y eran desconocidas por los artistas.

Índice-guión de toda esta exposición es el libro que nos ocupa, magníficamente editado en cuanto a calidad de papel, tipo de letra e ilustraciones que contiene.

A. A. L.

- A. Goux: *Hacia un orden social más humano*. Trad. del francés, 438 páginas. Editorial Litúrgica de Barcelona. Precio 52 ptas. en rústica y 70 encuadernado. Barcelona, 1953.

Se trata de una obra sobre «el problema social» que ha sido galardonada con la más alta calificación por la Universidad de Toulouse, y cuyo autor es el Dr. Goux. Sinceramente creemos que la traducción de esta obra ha de ser muy útil porque en ella se expone la doctrina social del catolicismo. La voz ecuaníme y serena de los Pontífices señalando las directrices que deben ser conocidas, aceptadas y difundidas por todo católico, y más concretamente por los encargados de dirigir nuestras actuales sociedades.

Obra que constituye el más completo, en riqueza temática, de los trabajos de esta clase que se han traducido en los últimos años. Inútil el enumerar los temas tratados, extractando de la obra la abundante epigrafía en que se divide. Baste decir que todo aspecto de orden social tiene cabida en la obra. Por lo que a nuestro parecer el título no expresa por sí toda la riqueza de su contenido.

No podemos decir que sea una obra de tesis, sino una total síntesis de todo problema social, tratado bajo el doble prisma de los *hechos* y de los *principios*. Pero hay que decir, en verdad, que logra suficientemente su fin al demostrar cómo toda organización social de la vida tiene que encauzarse para su resolución bajo el pensamiento cristiano y católico. Porque no podemos olvidar que la unión sustancial del alma con el cuerpo es algo más que una fría tesis psicológica.

Las fuentes en que se basa el autor no pueden ser más auténticas: los documentos pontificios, las encíclicas sociales y un acervo de obras consultadas muy del día que nos lleva a considerar al autor como hombre muy avezado en el campo social francés. Aunque es un libro de divulgación, escrito para el gran público, asoma ideas y atisbos que descubren en el Dr. Goux un buen sociólogo.

No queremos dispensarnos de hacer algunos reparos a la obra. Hablando, por ejemplo, del corporativismo estatal (pág. 332) deja caer el autor una afirmación un poco avanzada. Y creo hubiera merecido la pena que la hubiese desarrollado para ver el alcance y contenido que el autor da a esta expresión. «Este corporativismo ha sido realizado con muy distintas modalidades por las *dictaduras* italiana, española, etc.». Al hablar de este modo nos parece que el Dr. Goux no conoce mucho la organización íntima de la vida social española.

También al hablar de la comunidad imperial—son páginas y sugerencias muy hermosas y profundas—no estamos de acuerdo al hacer exclusiva la finalidad inicial de la expansión al mercantilismo y la explotación sin más de los recursos de otros. Nos parece el aserto en sí extremado. No podemos pasar por alto que a veces—al menos es el caso de la colonización española—hay otros motivos más altos que produjeron esa expansión natural. Aunque el autor poco después (pág. 374) da cauces más altos al fin de la colonización.

Una advertencia que nos parece importante es que el libro está escrito para lectores franceses. Es cierto que en el campo de los principios no puede pedirse más dentro de un texto-síntesis de la doctrina social católica, pero mucho hubiera ganado la obra si el traductor o los editores hubiesen anotado o referido esos principios dentro de la realidad española, ya que en su totalidad sólo se estudian los problemas según se desarrollan en el suelo de Francia. Siempre le gusta al lector la adaptación y la actualidad de las obras que se le traducen. No es nuestra afirmación peregrina, en muchas páginas y capítulos se tratan problemas que el lector español desconoce y ha de extrañar. Caso concreto es el problema de la enseñanza, donde en España—gracias a Dios—tiene distinta fisonomía sin los escollos de la escuela laica y neutra.

En resumen, toda la obra da la sensación de una plenitud lograda en las cuestiones que el autor afronta. Claridad, precisión, acierto en una palabra. Y la creemos digna de todo encomio esta obra del Dr. Goux, por cuanto ha de contribuir al mejor conocimiento de la auténtica doctrina social. Es un libro útil y actual no sólo para el dirigente social sino para las personas que preocupadas por la cruda y agitada realidad de la vida social quieren tener ideas claras y certeras dentro del marco del catolicismo.

FR. JESUS M.^a VAZQUEZ, O. P.

AMBROSIO MORALES, O. P.: *Conferencias Sociales e Históricas*, 191 págs. Lima (Perú), 1946.

El autor es sobradamente conocido en los círculos intelectuales del Perú por sus notables publicaciones históricas. Hace la presentación de este libro el eximio escritor P. Manuel I. Hernández, O. P., que en su prólogo analiza el contenido de las Conferencias. En su prosa, atildada, refiriéndose al autor, dice: «El Rvdo. P. Fr. Ambrosio Morales, O. P. —más espíritu que cuerpo—se destaca, hace rato, con relieves inconfundibles en la porción religiosa e intelectual de los Dominicos contemporáneos del Perú. Doctor en la Universidad de San Marcos, Lector en la ilustre Orden a que pertenece, Catedrático en el Colegio Internacional del Cuzco, la doctrina, la docencia y la acción sacerdotal, en singular emulación, cobran en él rasgos que nos recuerdan a los mejores de nuestros hermanos de ayer». Más adelante sintetiza el contenido de la obra, y escribe: «El ideario con que el P. Morales se presenta hoy al público constituye, a mi juicio, un gallardo triángulo cuyos lados son su acertada visión de las cuestiones democrático-sociales, su amor a la sagrada Orden que profesa y su interés por el presente y porvenir de la Patria».

De manera especial señalamos el fervor y devoción del autor hacia su Orden. Sus conferencias sobre el P. Valverde, Santa Rosa de Lima, el Bto. Martín, el P. Carvajal, San Alberto Magno, confirman nuestro aserto. Al conocimiento profundo de los temas que trata une su gracejo natural que hace muy amena la lectura de sus obras. Sus páginas sobre «La Casa

de Estudios de los Dominicos del Cuzco» es un documento muy interesante para la Historia dominicana del Nuevo Mundo.

Felicítamos al autor por sus notables conferencias y le deseamos mayores éxitos en sus investigaciones.

A. ZAMBRANO PALACIOS, O. P.

ARELIO GONZALEZ DE VEGA: *Doctrina social católica y su aplicación*. Biblioteca «Fomento Social». Madrid, 1952, 292 págs.

Bien puede decirse que no viene este libro, pese a la buena voluntad del autor, a llenar vacío ninguno en la ya muy abundante literatura social. No pasa de ser un índice más de la inquietud y el interés por estos problemas, hoy en primer plano de las preocupaciones humanas, desgraciadamente, podíamos añadir, si tenemos en cuenta que la Sociología nació como ciencia de crisis, es decir, cuando a la sociedad le iba mal; y ese mal será el que siga manteniéndola en su plano de actualidad.

La mejor aportación del libro es la serie de documentos pontificios que reproduce y que constituyen casi todo el libro, contribuyendo así a la difusión y conocimiento de los mismos. Las seis lecciones finales, que son—así dice una nota—la razón de este libro, llenan apenas 40 de las casi 300 páginas que tiene, y no pasan de ser un esquema incompleto de los problemas sobre los que se proyecta la luz de las enseñanzas pontificias y desarrolladas con bastante superficialidad, pues de intento se dejan a un lado problemas de fondo que para el autor no pasan de ser «cuestiones de gabinete y poco menos que bizantinas», pero que, en definitiva, son la justificación y garantía de las enseñanzas de la Iglesia.

FR. SANTOS GONZALEZ, O. P.

A. BERNARD, O. P.: *Introduction a la Philosophie thomiste*. Avignon, Maison Aubanel Père, 1954, pgs. 136.

Existen numerosas exposiciones generales de la doctrina de Santo Tomás, que abordan los problemas fundamentales del sistema. Por citar algunos mencionaremos las de Gilson, Sertillanges, Maritain, Manser, N. del Prado, Garrigou-Lagrange, etc.

Sin embargo estas exposiciones de alto vuelo, si bien resultan impresionables quizá para cuantos desean adentrarse en el estudio directo de las fuentes del tomismo, no están al alcance del hombre culto de hoy día que, profano en estudios filosóficos, desea no obstante adquirir algunas nociones fundamentales sobre los problemas de la filosofía, que al fin son los problemas del hombre.

Por eso saludamos gozosamente la aparición de esta obrita del Padre Bernard, que en tan breves páginas nos ofrece una exposición condensada y limpia de los principales puntos de la filosofía tomista; no dudamos que

servirá de verdadera iniciación filosófica a cuantos, sin mayores pretensiones, quieran redondear su cultura con el estudio de los principales problemas de la filosofía especulativa de Santo Tomás de Aquino.

Creemos, no obstante, que un capítulo sobre la filosofía moral, sin aumentar apreciablemente el tamaño de la obra, hubiera completado esta exposición sintética del tomismo.

Por lo demás, hacemos notar la claridad y pulcritud de la exposición y la escogida presentación tipográfica.

FR. L. DE GUZMAN, O. P.

GRENET, PAUL : *Le Thomisme*, 126 págs. Colección «Que sais-je?», n. 587. Presses Universitaires de France. París, 108. Boulevard Saint-Germain, 1953.

En el breve espacio que permiten las reducidas dimensiones de los volúmenes de esta conocida colección, el autor ha sabido dar una sugestiva síntesis de las tesis fundamentales de Santo Tomás referentes a la Física y a la Metafísica. La doctrina del tomismo se contrasta con las teorías filosóficas y científicas actuales, haciendo ver su valor perenne. Es un libro útil para cuantos deseen una iniciación breve, y a la vez clara y precisa sobre las ideas básicas del tomismo.

S. P.

LUDGER OEING-HANHOFF : *Ens et unum convertuntur*. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin. 8.º, de XVI-194 pp. Münster Westfalen, Aschendorff, 1953. Precio : 13,50 DM.

Bella disertación doctoral hecha bajo la dirección del Profesor Otto Most, de la Universidad de Münster, mereciendo ser incluida en la famosa colección *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*.

La unidad, por lo mismo que se identifica realmente con la entidad, pertenece de lleno a la Metafísica. Por eso comienza el autor dedicando un capítulo entero a exponer el verdadero concepto de la Filosofía Primera. Y desde esa alta perspectiva examina a continuación la naturaleza del ente y de sus principios formales, como esencia y existencia, sustancia y accidente, materia y forma, acto y potencia. Examen que se desarrolla en dos momentos : la determinación del ser común o trascendental, y la búsqueda del Ser Primero o Subsistente, que aparece como Acto Puro e infinito en contraposición al ente finito y compuesto de acto y potencia.

Una vez conocido el contenido del primer término, que es el ente, pasa en seguida a compararlo con el otro, esto es, con el uno, para ver su mutua convertibilidad. La cual se verifica propia y principalmente en el orden común de los trascendentales : *unum et ens convertuntur*. Pero se aplica también proporcionalmente a las demás clases de unidades : onto-

lógica, numérica, sustancial, accidental, del todo y de sus principios constitutivos, del orden del universo entero y, sobre todo, de Dios.

La disertación se termina con una comparación del ente y el uno con los demás trascendentales, es decir, lo verdadero y lo bueno.

Trabajo ampliamente documentado, que constituye una especie de antología de textos tomistas sobre este delicado asunto. El autor ha leído metódicamente todas las obras del Aquinate y las ha puesto a contribución para descubrir su pensamiento neto, consiguiendo plenamente su intento. Conoce y utiliza también la literatura metafísica moderna alemana y francesa, pero ignora casi totalmente la italiana y la española.

El tema, a primera vista fácil y de escasa importancia, tiene mucha hondura y complejidad. El autor ha puesto al descubierto gran parte de ella. Pero todavía queda mucho por explorar. Su obra es una buena pista para lanzarse a nuevas investigaciones. Dos índices, de autores y de ideas, facilitan grandemente su manejo.

D.

LOUIS BOURGEY: *Observation et expérience chez les médecins de la Collection Hipocratique*, 8.º, de 304 pp. París, J. Vrin, 1953.

La presente obra es una parte de un trabajo mucho más amplio que proyectaba el autor sobre las primeras formas de la experiencia científica en la Grecia clásica desde Tales hasta Aristóteles. Sin embargo, dentro de ese período, la Colección Hipocrática constituye uno de los momentos más notables e importantes. Por eso merecía ser estudiada por sí misma.

Pero no es principalmente una obra de erudición, sino de investigación, con vistas a descubrir las actitudes científicas médicas de aquellos grandes hombres capitaneados por Hipócrates, y de deducir las lecciones que nos dan sus ejemplos para los tiempos que corremos.

El autor se muestra muy al corriente no sólo de los escritos hipocráticos, sino también de la literatura antigua y moderna que aquéllos han provocado. Una primera parte nos da una vista de conjunto de la Colección Hipocrática: su cronología aproximada y su orientación general; las relaciones mutuas entre diversos tratados, según su orientación más o menos teórica o práctica, empírica o positiva; la vida y las obras de Hipócrates mismo, distinguiendo cuidadosamente la historia de la leyenda.

La segunda parte está dedicada a registrar y analizar los tanteos de observación y de experimentación médicos de aquella Escuela, habida cuenta de los médicos sofistas y teóricos, al mismo tiempo que de los empiristas y de sus aledaños, particularmente de la Escuela cniadiana.

Por último, en la tercera parte subraya la superioridad de la Medicina Racional de la Escuela de Cós fundada por Hipócrates, que supo conjugar perfectamente la observación y la reflexión o pensamiento, el espíritu positivo y el espíritu crítico, la técnica y el humanismo, la Ciencia y la Sabiduría.

Hipócrates y su Escuela son de una ejemplaridad perenne, que no envejece al correr de los siglos. Estudian al hombre tal como es, en toda su complejidad, y utilizan todos sus valores y todos sus resortes para sanar sus dolencias. Medicina eminentemente humana, psicosomática, basada en la experiencia y abierta a todas las conquistas, al mismo tiempo que profundamente psicológica y moral. El método de analogía fué empleado por ellos con verdadero éxito. Muchas de las conquistas modernas están ya iniciadas en dicha Escuela.

R.

R. E. BRENNAN, O. P. : *Psicología General*. Versión española de J. Estellés Salarich. Prefacio del Dr. R. Allers, prólogo de S. Ramírez. Ediciones Morata, Madrid, 1952, 520 pp.

Gracias a la Editorial Morata, que con tanto esmero y belleza tipográfica edita óptimos libros, llega ahora al lector español una obra que ya ha conocido en Estados Unidos 14 ediciones a partir del año 1937. Pero nunca es tarde si la dicha es buena. Y en el presente caso hay que decir que así es. La edición española ha sido realizada por el Dr. Estellés; conserva el prefacio enjundioso de Rudolf Allers y viene enriquecida con un prólogo magistral del P. Ramírez.

El P. Brennan ha hecho una profunda exploración de la vida psíquica del hombre, orillando los escollos del puro experimentalismo y de una filosofía exclusivamente teórica. Sobre el cañamazo de la doctrina psicológica de Santo Tomás, el P. Brennan ha estructurado una psicología general integral, que pone en contacto los estratos de la psicología racional con la realidad viviente, empírica, cotidiana. La exposición es reposada, luminosa; la madurez y dominio del autor, que está al día en las conquistas de la psicología, quedan patentes desde las primeras páginas a las últimas, que van recorriendo serenamente, hondamente, toda la problemática de la triple vida: orgánica, sensorial e intelectual. Dada la mentalidad nativa del autor, hay una cuasi-preferencia por lo experimental y moderno, que parece envolver un menor aprecio de lo clásico y de lo metempírico. Quizá sea una apreciación un poco subjetiva del lector. En otros puntos concretos, por ejemplo, la naturaleza de la mente, la distinción entre alma y potencias, etc., el pensamiento del autor no alcanza una claridad y precisión consumadas y, por lo mismo, puede ocasionar el despiste en lectores poco avisados o poco familiarizados con el tema. No obstante, en conjunto, el P. Brennan ha logrado una obra maestra en su género, y el éxito que ha obtenido prueba bien a las claras su valor objetivo. Todo el mundo tomista aflora poderosamente, sustentando en sus estratos metafísicos las nuevas conclusiones y experiencias. Así el saber antiguo de las tradiciones griegas y cristianas entronca con las preferencias actuales, dándoles consistencia y verdad.

La obra se abre con una introducción a la psicología tomista (páginas 49-74) que nos recuerda los profundos estudios del P. Barbado sobre

esta materia, mucho más amplios y científicos que los de este libro, que tiene pretensiones más modestas. El P. Brennan conoce la producción del P. Barbado, aunque no tanto como nosotros deseáramos en bien de esta obra. Después, en el libro primero, estudia la vida orgánica, exponiendo todas las teorías, dificultades y soluciones de los problemas que entraña (pp. 75-119); el libro segundo va dedicado a la vida sensorial (pp. 123-342). Es la parte más personal y más lograda. Y quizá también la más útil para el lector español, de tendencia a la síntesis más que al análisis empírico. La última parte o libro tercero (pp. 343-498) considera la vida intelectual, parte más conocida que, sin embargo, el P. Brennan hace interesante al insertar en ella los datos aportados por la psicología experimental.

Las ilustraciones, en número de 44, y los cuadros esquemáticos y diagramas que intercala en la obra, hacen más fructuosa la lectura; las «lecturas recomendadas» y la bibliografía que acompañan cada «problema» al final, ofrecen valiosos elementos de orientación para un mayor y mejor sondeo de la temática; los índices abundantes facilitan el uso. La traducción está bien lograda en general, aunque no hubiese sobrado una *fe de erratas*, ya que los «lapsus» abundan: por ejemplo, *cognittio* por *cognitio* (p. 11, línea 4), *Gamelli* por *Gemelli* (p. 38, línea 15), etc.

Lagunas y «lapsus» que no empañan la tónica dominante de la obra, que es un tesoro de verdad, de armonía y sugestividad. ¡Ojalá tenga entre nosotros la difusión que la ha consagrado ya en U. S. A. como obra imprescindible y que los médicos, psiquiatras, psicólogos y pastores de almas sepan usufructuar la riqueza de doctrina orientadora que tan abundantemente ha reunido en ella el sabio dominico P. Brennan!

FR. A. HUERGA, O. P.

La Metafisica classica. Atti del Congresso di Filosofia promosso dalla Società Italiana per gli Studi filosofici e religiosi. Milano, 25-27 Ottobre 1953, 207 págs. Società Editrice «Vita e Pensiero», 1954.

Hay palabras que, nacidas bajo el signo de la vaguedad, parecen predestinadas para albergue de todos los equívocos. Aceptadas y empleadas por todos, incluso por los que profesan las posiciones mentales más anti-téticas, el resultado es que bajo una misma denominación se cobijen las formas más opuestas de pensamiento. La vieja, pero siempre nueva, preocupación socrática de la «definición», limitando y acorralando los conceptos y las cosas hasta hacerlas aparecer en su auténtica y desnuda realidad, sigue siendo la clave—demasiado olvidada—para conseguir esa claridad que constituye la base de toda tarea científica.

En el Congreso de Filosofía, celebrado en la Universidad del Sagrado Corazón de Milán, ha vuelto a abordarse el tan discutido tema de la Metafísica. En él ha tomado parte figuras destacadísimas del pensamiento italiano actual, cuyas intervenciones, todas de gran valor, se recogen en el presente volumen. Son una buena muestra de la altura a que se man tuvo el Congreso, y una valiosa aportación a la Filosofía. No es posible

entrar en pormenores en el análisis de cada una, ni hacer resaltar las divergencias, algunas muy notables (v. gr. en la de Carmelo Ottaviano) que entre ellas se pueden apreciar. Constituyen un conjunto muy estimable e instructivo para comprender el momento actual del pensamiento filosófico, y un intento para hacer un poco de luz en la maraña de conceptos que se arrojan bajo la rúbrica de un nombre con el que se amparan las mentalidades más dispares.

El volumen, después de una breve presentación del P. Gemelli, O. F. M., Rector Magnífico de la Universidad del Sagrado Corazón, contiene los siguientes trabajos: *Il contributo della Grecia alla Metafisica classica* (C. Mazzantini), *Il contributo del medioevo cristiano alla Metafisica classica* (U. Padovani), *L'idealismo trascendentale e la Metafisica classica* (C. Ottaviano), *Ontologia esistenzialistica e Metafisica tradizionale* (C. Fabra), *Il problema della "filosofía cristiana" e la Metafisica* (F. Oigati), *La Metafisica classica e l'antimetafisicismo contemporaneo* (G. Bontadini). A continuación de cada estudio figuran las discusiones, con un breve resumen de objeciones y respuestas.

S. P.

R. TROISFONTAINES, S. J.: *De l'Existence a l'Etre. La Philosophie de Gabriel Marcel*. Dos volúmenes de 415 y 431 págs. Editions E. Nauwelaerts. 2, Place Card. Mercier. Louvain, 1953.

Basta dar una ojeada a la impresionante Bibliografía con que se cierran estos dos grandes volúmenes para darse cuenta del esfuerzo gigantesco que supone la presente obra. A ello se añade el carácter deliberadamente no sistemático del pensamiento de Gabriel Marcel, y la enorme variedad de las ramificaciones más diversas de su producción: teatro, crítica literaria y musical, filosofía en sus más diversos temas. Por esto resulta asombroso que se haya podido llegar a una síntesis tan exacta como la que presenta el P. Troisfontaines, en la cual se capta el pensamiento de Gabriel Marcel, encajándolo en un esquema sistemático, pero sin hacerle perder su vibración vital y su connatural movilidad. El mejor testimonio de la estricta fidelidad con que ha procedido el expositor son las propias palabras del autor en el Prefacio que va al frente de la obra: «Usted es a la vez extremadamente claro, accesible y perfectamente fiel. Yo no puedo más que repetirle lo que ya le he dicho tantas veces. Al redactar el libro que yo habría querido escribir, Vd. ha hecho lo que en el fondo yo mismo habría debido hacer, y Vd. me ha prestado personalmente un servicio muy grande».

Es imposible en una reseña bibliográfica dar una idea de la riqueza de contenido de una obra, en que de una manera o de otra se tocan todas las cuestiones de la filosofía. El autor la divide en cuatro grandes secciones: 1.^a El estar en el mundo y la filosofía concreta. 2.^a ¿Qué soy yo? 3.^a Presencia del prójimo. 4.^a ¡Oh Dios, yo creo en tí! Dentro de cada apartado de éstas, las materias se subdividen en múltiples cuestiones, ramificándose hasta ofrecer un panorama casi completo de la filosofía.

Mérito del autor ha sido hacer resaltar la diferencia del pensamiento de Marcel, dentro de la línea de las filosofías existenciales. Toda ella tiende hacia la trascendencia, de lo cual el mejor testimonio fué la conversión de Marcel al catolicismo. En cuanto al contenido de la obra, no creemos sea oportuno formular discrepancias sobre las doctrinas, sino sólo expresar la convicción de que es un libro insustituible para penetrar en el pensamiento que se ha tratado de exponer.

S. P.

L. B. GEIGER, O. P.: *Le problème de l'amour chez Saint Thomas d'Aquin*. Páginas 136. Inst. d'Etudes Médiévales, Montreal (Canadá) y J. Vrin, París.

En esta obra el P. Geiger somete a un serio examen la explicación dada por el P. Rousselot de la doctrina de Santo Tomás sobre el amor. Según el P. Rousselot, Santo Tomás es un eudemonista que vive de la herencia de Aristóteles, aceptada sin discusión y sin modificación. El P. Geiger demuestra que esta teoría es insostenible, porque si Santo Tomás habla con frecuencia del apetito del propio bien, no desconoce el amor del bien en sí, presentado por la razón. El error fundamental en la interpretación del P. Rousselot procede de no haber reparado lo suficiente en la distinción de apetitos, claramente formulada por Santo Tomás; no sólo existe un apetito natural y un apetito sensitivo, que tienden a saciar la delectación del sujeto, sino también un apetito racional o voluntario, capaz de amar el bien por sí mismo. Cuando la voluntad ama el sumo bien beatificante, ama en él su propia bienaventuranza, pero no por la razón formal de ser bienaventuranza *suya*

M.

NOBLE, H. D., O. P.: *La Amistad*, trad. de A. HUGUET, O. P., ed. Desclée, Bilbao, 1953, 128 págs.

La obra universalmente conocida y alabada del P. Noble, *La Amistad*, ha tenido un buen traductor en la pluma del P. Huguet, y una buena edición en Desclée. Su contenido es, sin embargo, superior a ambas cosas. La finura de pensamiento, la claridad de conceptos y la psicología de la amistad son algo que hacen al P. Noble un gran expositor de los grandes pensamientos de Santo Tomás, a quien sigue puntualmente, dentro de la brevedad que su libro exige. Lo que constituye la amistad es la «fusión interior de dos personalidades en sus actividades espirituales» (pág. 65). El desarrollo de este pensamiento, en sus relaciones con la justicia, simpatía, etc., constituye el núcleo de esta obra interesante.

FR. CANDIDO ANIZ, O. P.

G. BOWE, O. P. : *The Origin of Political Authority*. Págs. 102, Clonmore and Reynolds Ltd., Dublín, 1955. P. 12,60.

Este librito, de poco más de un centenar de páginas de amena e interesante lectura, contiene la tesis que su autor presentó en 1952 al «Angelicum» de Roma para la obtención del grado de licenciado en Sagrada Teología. El P. Bow, que, terminada una brillante carrera de ingeniero, ingresó en la Orden de Predicadores en Dublín y después de haber hecho en Irlanda y en Roma la carrera eclesiástica continúa formando parte del profesorado de su Alma Mater «The University College» de Dublín, expone en estas páginas la doctrina católica sobre todas las cuestiones relacionadas con la autoridad política, analizando las diversas opiniones que sobre algunos puntos existen dentro de la ortodoxia católica. El autor consigue dar cierta novedad y actualidad al tema bajo una forma amena y efectiva, intercalando en la exposición de los principios católicos referencias a los múltiples movimientos de carácter político que han tenido lugar en el final del siglo XIX y lo que va del XX.

FR. J. VALBUENA, O. P.

Liber de sex principiis Gilberto Porretae ascriptus ad fidem manuscriptorum edidit ALBANUS HEYSSE, O. F. M., recognovit D. VAN DEN EYNDE, O. F. M. Editio altera. (Opuscula et textus historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia, fasc. VII). Editorial Aschendorff, Münster in Westfalia, 36 págs., 0,95 marcos.

Es de gran interés este pequeño opúsculo para conocer los conceptos aristotélicos tal como eran interpretados en las postrimerías del siglo XII y principios del XIII. Aunque atribuido a Gilberto de la Porrée, tiene pocas garantías de autenticidad. No obstante fué muy estimado y comentado en el siglo XIII. Después de un capítulo en que expone la noción de forma, desarrolla en otros seis los últimos predicamentos de Aristóteles, con el carácter de una explicación dedicada a la formación de escolares. El éxito fué muy grande, pues es muy frecuente encontrarlo en los manuscritos de la época acompañando al *Organon* de Aristóteles, junto con la *Isagoge* de Porfirio y los tratados lógicos de Boecio. La edición es excelente, por su presentación y por su aparato crítico.

S. P.

I. GINDL : *Die Grundakte des Geistes*. Eine phänomenologische Untersuchung. Wien.-Verlag Herder. 1953, 80 págs. Colecc. «Glaube und Forschung». Beitrag, 2.

Su autora ha aportado una interesante contribución a la llamada «Geistpsychologie». Investiga seis actos que considera típicos del espíritu humano sobre la psicología animal : percepción del objeto, del «tú», del valor,

del sentido, de su propio yo, y la decisión del espíritu humano sobre sus actos. El hombre es capaz de sobreponerse a sus instintos para percibir las cosas no como meros instrumentos de la satisfacción de los mismos, sino como algo que posee un sentido y contenido en sí. La característica fundamental humana es esa capacidad para decidirse a sobreponerse a esa organización instintiva o a dejarla en libertad.

Las obras de K. y Ch. Bühler ofrecen el fundamento empírico de esta interesante investigación fenomenológica inspirada en la doctrina de Max Scheler, pero llevada adelante con gran personalidad.

J. A.

B. AYBAR: *El realismo intuitivo*. Ministerio de Educación de la Nación. Tucumán, 1954, 100 págs. .

A juzgar por el prólogo, el presente opúsculo data de 1946. Intenta justificar nuestro conocimiento partiendo de una intuición espiritual. Y abriga la ambición de ver unidas en síntesis armónica, mediante la doctrina aquí desarrollada, la filosofía perenne, que ha postergado la intuición, con la filosofía moderna, basada en intuiciones insuficientes. Estudia primero la intuición (15-33); luego, su contenido, real, pero no metafísico (34-56), y con estas bases esboza una explicación de los primeros principios, la verdad (57-71) y el realismo de nuestro conocimiento (72-99). La intuición, según el autor, basta para probar suficientemente que nuestro conocimiento es real. De ahí el título, realismo intuitivo. Todo el opúsculo está saturado de una de las hondas preocupaciones de la filosofía actual: captar lo real por vías no-rationales. Esta vía, según Aybar, es la intuición. Defiende con plena convicción que tenemos una intuición de la propia realidad, una visión pura de nuestro existir. Este viene a ser como un *in-hacia inmanente*. Cada cual se descubre a sí mismo como un «animal amans», previamente a toda operación del intelecto. Este descubrimiento de la propia realidad es la verdad primordial, el punto de partida absoluto. Pero es algo aún *alógico*. Por otra parte los sentidos externos descubren el mundo, fuera de mí, aún irracional, como la propia realidad. Y sobre estos datos inmediatos de la intuición y de la sensación, el entendimiento opera y construye el saber humano. Aceptando esta solución, piensa Aybar, se da por resuelto el tremendo conflicto de la filosofía perenne con la actual.

Sin embargo, la solución propuesta no nos parece ni nueva, ni buena. Algo parecido y mucho más lógico y coherente propuso el mismo Avicena, con su tesis sobre las dos caras del alma. El autor da por supuesto que tenemos esa intuición por él propugnada, base de toda su teoría. Nosotros seguiremos diciendo con Cayetano que «in nobis nullam experimur cognitionem intuitivam secundum intellectum». Por otra parte nos propone una noción de intuición, arrancada de la cantera tomista, como si se refiriera solamente a la percepción de la existencia propia, en los actos del sujeto. Pero en el momento de extraer el contenido de la misma, la intuición ya tiene como característica captar el *quid* de las cosas, aquello que

el mismo Santo Tomás dice que es *difficillimum* de captar, precisamente la esencia (págs. 21 y 36). Esta intuición decantada, no probada, contradictoria, se hace aún más problemática, al descubrirse a sí misma como algo de tipo volitivo y tendencial. Es un *ir hacia*, que es inmanente; es un andar sin caminos, un puro andar. Un acto que no procede de ninguna potencia. Una visión intuitiva, sin ojo que intuya.

La tesis sustentada por el autor puede denominarse «egologismo». Pone el descubrimiento del yo por la intuición como la primera y más importante verdad de la filosofía. Es una forma enmascarada de racionalismo. Dejando a un lado otras muchas sugerencias, de todo lo que se construye sobre esa intuición, no nos queda sino loar el intento del autor de engarzar la filosofía perenne con la moderna. Pero para lograr esa anhelada unión creemos que será preciso abrir otra senda distinta de la que él mismo ha abierto. No se puede olvidar, sin grave detrimento, la gran verdad sobre el alma humana: que es forma del cuerpo. Toda intuición de la misma, si se da, tiene que partir de aquí. Aybar lo ha desconocido, o lo ha olvidado.

A. LOBATO, O. P.

R. SAUMELLS: *La dialéctica del espacio*. Filosofía de la Cultura. Madrid, 1952, 222 págs.

Libro original e interesante que, pese a su carácter totalmente especulativo y logístico, se lee con fruición e interés.

Su autor desarrolla en él un análisis dialéctico del espacio basándose en el estudio del problema geométrico que plantea el teorema de Desargues de la geometría proyectiva, demostrando que dicho teorema es una verdadera antinomia, pues mientras en el plano es indemostrable, tiene, en cambio, una perfecta demostración en el espacio tridimensional.

De aquí pasa el autor al estudio de figuras y antifiguras que le lleva al estudio del concepto del espacio, y tras analizar las doctrinas de Kant, Leibniz y Newton termina estableciendo la realidad objetivo intencional del espacio.

Pone a continuación un análisis del espacio físico con breve reseña de las diversas teorías sobre el mismo hasta llegar a la Relatividad, y termina con una breve exposición de la geometría como teoría de las cónicas a base del estudio de figuras y antifiguras.

La obra revela un trabajo prolongado y gran agilidad dialéctica, abundando en él las tesis y antítesis al estilo hegeliano, al que es muy dado el autor.

Quizá al hablar del espacio físico se le pudieran oponer algunos reparos, pero ello no quita interés a la obra meritísima del autor, cuya doctrina se desenvuelve de acuerdo con una sana lógica y realismo.

JOSE BELLIDO

M. JOHNSON: *Time, Knowledge and the Nebulae*. Faber and Faber. 24 Russell Square. London.

Anteriormente hicimos otra reseña de Martín Johnson, sobre su libro «Art and scientific thought» y por estas dos obras suyas conocemos el espíritu de síntesis que persigue en el campo científico.

Efectivamente, el segundo de sus libros, a que hemos aludido, trataba de establecer una correlación, o de determinar las relaciones que existen entre lo negativo y lo racional, entre el arte y la ciencia.

El libro que ahora comentamos tiene un tema concreto: el tiempo, y dentro de este tema trata Martín Johnson de verificar un estudio minucioso contando con las aportaciones de los filósofos, de los químicos, de los astrónomos.

Quiere esto decir que con esta amplitud de trabajo nuestra crítica no puede ser de ninguna manera lo amplia que mereciera, simplemente por falta de lugar para ello. Nos limitaremos, pues, a indicar el croquis del libro y a decir algo sobre todo ello.

Estudia Martín Johnson, en este libro de unas 188 páginas, el problema del tiempo, tratando de abarcar su enorme complejidad, pues todos los que se ocupan de él lo hacen desde su punto de vista, con lo cual tenemos estudios dispersos difíciles de integrar en algo común.

Efectivamente, los filósofos preguntan sobre su naturaleza y discuten sobre su objetividad o subjetividad, dándose soluciones para todos los gustos; los físicos tratan de medirle y aún de darle un valor de verdadera dimensión, verdaderamente objetivo; los astrónomos establecen sus escalas para determinar más tarde las leyes en que rigen lo espacial, la rotación planetaria, las espirales, las nebulosas...

Podemos decir, efectivamente, que Martín Johnson plantea todos los problemas fundamentales referentes al tiempo, en su situación actual con respecto al avance de la Física, la desintegración atómica, el planteamiento de la Matemática, con las Geometrías de Lorentz y la relatividad de Einstein, las escalas de Milne, etc., etc.

Todo ello indica un interés vivísimo por parte del autor de determinar una verdadera integración, haciendo una crítica serena de muchas actitudes actuales del tiempo. Y, naturalmente, la solución es difícil por carecer de un eje de referencia, pues, como decimos, cada uno plantea su problema respecto de planos distintos.

Lo que podemos concluir diciendo es digno de alabanza, pues nos presenta esta visión amplia del problema y sobre todo nos ofrece un trabajo meticuloso y sereno sobre cada una de las facetas que dejamos indicadas.

FR. CARLOS ANIBAL ALVAREZ, O. P.

KIRSCHBAUM, E.-JUNYENT, J.-VIVES: *La Tumba de San Pedro y las Catacumbas Romanas. Los monumentos y las inscripciones*. B. A. C., Madrid, 1954. XVI-624 págs., 123 láms. y un mapa topográfico de las Catacumbas Romanas. 90 pesetas.

En este volumen, con el que la B. A. C. confirma su puesto de vanguardia en el campo de la cultura católica, contribuye poderosamente a un mejor conocimiento apoloético-histórico en torno a la vida del Cristianismo primitivo, y de su principal propagador en Roma, el Apóstol San Pedro. Y ya se sabe que estos problemas despiertan interés en cualquier cristiano, aun medianamente instruído.

Los autores que lo han preparado son firmas muy autorizadas en el campo de la Arqueología Cristiana. De ahí la seguridad científica de este trabajo. De las tres partes que lo integran, la primera, la que relata los últimos hallazgos en torno a la Tumba de San Pedro, se debe al P. Kirschbaum, que ha tomado parte en las excavaciones dentro de la Cripta de la actual Basílica Vaticana. Y resulta un constante estímulo de la curiosidad del lector el estudio progresivo que va haciendo de lo que pudiera llamarse las distintas envolturas de la Tumba del Apóstol: De la Basílica actual a la Constantiniana; de ésta al trofeo del Papa San Aniceto, y de él a los distintos muros que van delimitando la tumba humilde y pobrísima del primer Vicario de Cristo. Tumba parecidísima a las que se encuentran en el impresionante cementerio de «Isola Sacra», junto a Ostia Antica. Prueba la mejor, desde el punto de vista crítico, para convencerse de que allí estaba el cuerpo del Apóstol. Después de estos hallazgos puede afirmarse que es moralmente cierto que la tumba hallada bajo la Basílica Vaticana es la de San Pedro.

La segunda parte, escrita por el Sr. Junyent, es más amplia y digna de la mayor alabanza, por la precisión y buen orden con que están expuestas las noticias referentes a las Catacumbas, sobre todo porque con ello obtiene el autor su propósito de presentar al Cristianismo en su ambiente, vivo, palpitante, y moviéndose en medio de un mundo que le era adverso.

La última parte viene a ser como un complemento de la anterior, ya que realiza el estudio de una de las claves para conocer esa vida subterránea, pero intensísima, del Cristianismo primitivo.

La obra es digna de todo encomio, máxime con el gran número de fotografías que la acompañan, indispensables para comprender las afirmaciones hechas por los autores en el texto. La primera parte, no obstante, se resiente de cierta pesadez, debida quizá a una traducción excesivamente literal. Convendría repasarla y dar esas mismas noticias en otro estilo, un poco más fluido, sin menoscabo de la precisión científica. El valor de los otros dos libros radica, más que en la novedad de las noticias, en la pericia con que están expuestos los temas, ya conocidos en su mayor parte por otros autores. Obra hecha con recto criterio científico, que puede evitar el molesto trabajo de consulta en distintos libros a todo aquel que desee instruirse sobre estos temas.

FR. P. ARENILLAS, O. P.

DARTFORD PRIORY: *A History of the English Dominicanesses*. Por «The Dominican Nuns of Hadington». Publicaciones «Blackfriars». Oxford.

Una pequeña y breve historia de las Religiosas Dominicas de Inglaterra, con toda la serie inevitable de cambios y trastornos surgidos como consecuencia de la actitud religiosa de Inglaterra en su Historia.

Dividido el libro en capítulos, cada uno de ellos indica una de estas etapas por que pasó el Catolicismo.

En el primero se narra con carácter general el nacimiento de la Segunda Orden Dominicana, fundada por Santo Domingo de Guzmán, en Prouille, y su extensión por la Europa de entonces.

El segundo capítulo, ya dentro del ámbito inglés, nos cuenta el comienzo de las Dominicas de clausura en Inglaterra en el año 1344, por iniciativa de Lord Wake of Liddell, al proponerlo a Eduardo III, con la feliz coincidencia de ser éste un antiguo deseo del Rey, que ya deseaba cumplir el voto hecho por la Reina Leonor de Castilla de establecer en Inglaterra Religiosas de la Orden de Santo Domingo.

Y fué en Octubre de 1356 cuando se inaugura con el Priorato de Dartford la vida Dominicana en Inglaterra. Posteriormente el exilio. Y desde Holanda y Bélgica, la reorganización por obra del Cardenal Howard. Surgen los Conventos y las Comunidades y la vida de Observancia florece en tierras inglesas, que merecen incluso el aplauso de los mismos protestantes.

Una relación de los Monasterios Dominicanos de Religiosas y un capítulo final dedicado a la contemplación dominicana resumen esta breve historia de las Religiosas Dominicas en Inglaterra.

Interesante y sencillo, este relato tiene todo el interés de las cosas vivas en su transcurso temporal, con sus alternativas de paz y de trastornos, trabajo y exilio, alegría y tristeza. Es toda una vida escrita en un ritmo histórico apasionante, como lo es el de la historia religiosa inglesa.

Y para nosotros, los Dominicos, tiene el de ser una página escrita parcial y concreta, del gran libro de la Historia de la Orden, que en su catolicidad no reconoce límite en su desarrollo espacial. Y así esta historia de las Dominicas inglesas abre esta información dominicana a nuestros deseos y preguntas de la vida de nuestros hermanos del extranjero.

FR. CARLOS ANIBAL ALVAREZ, O. P.

N. LOPEZ MARTINEZ: *Los judaizantes castellanos y la Inquisición en tiempos de Isabel la Católica*. Publicaciones del Seminario Metropolitano de Burgos. Burgos, 1954, 451 pp.

El mito del temido y temible tribunal de la Inquisición española, problema enmarañado por el panegírico y por la calumnia, va poco a poco llenándose de luz y de verdad gracias a las monografías serenas que los investigadores modernos tejen sobre los infolios de los procesos antiguos. El señor López Martínez, con este libro, hace una aportación valiosa al

campo de la investigación histórica. Tema de su tesis doctoral en la Pontificia Universidad de Salamanca, el autor le ha consagrado mucho fervor y mucho trabajo, y los resultados son altamente satisfactorios, dejando al margen de este juicio crítico las inevitables deficiencias de toda tesis doctoral—siempre audaz, juvenil, premiosa de tiempo y madurez—, ya que se reducen a síntesis los logros de la investigación anterior y se ahondan con nuevas conquistas. Un anticipo de su tesis nos lo ofreció el autor en *Hispania Sacra*, 3 (1950) 3-63. Ahora nos pone en las manos la tesis completa. Toda ella se centra sobre el arduo, inquietante problema inicial del peligro de los conversos para la política y la religión españolas a fines del siglo XV que dió origen a la expulsión de los judíos de nuestro territorio y a la institución del famoso Tribunal para que montase una guardia permanente sobre las almenas de la ortodoxia, vigilando atentamente la vida de los conversos y de los católicos que se marchaban por caminos de herejía. Es indiscutible que esta sabia medida adoptada por los Reyes Católicos fué uno de los pilares de la grandeza del Imperio español del siglo XVI. Pero de ahí arrancaron también una serie de efectos que se enardecían luego por la pasión y la lucha. El racismo político-religioso que se creó entonces afloró en estatutos de limpieza de sangre, en procesos inquisitoriales, etc., que todavía son hoy fenómenos no suficientemente comprendidos por llegar a nosotros envueltos en polvo de legajos, de estilos y conceptos, de literatura cáusticamente folletinesca y antiespañola. La mentalidad de nuestra época, tan alejada en el tiempo y en las ideas de aquella «alborada» imperial, tan «pelagiana» en sus democráticas interpretaciones de la libertad humana y tan transigente en su antropología, no es la más apta para comprender ese mundo tan poseído y convencido de las ideas religiosas del teocentrismo medieval.

Obras como éstas serán clave del buen camino de una auténtica hermenéutica de la historia. El autor ha reducido el campo de su estudio: cronológicamente, a las postrimerías del siglo XV; geográficamente, a Castilla. Previa la indicación de fuentes y bibliografía usadas, estudia el problema de los judíos y judaizantes como peligro para la política de unidad y ensanche llevada a cabo por los Reyes Católicos; y para la ortodoxia, piedra angular de aquella unidad. La preponderancia económica y el proselitismo semita de los judíos y conversos eran poderosas armas que desvelaban el sueño de los Monarcas. Un análisis detallado de estos y otros «peligros» lo encontramos en la primera parte que termina reduciéndolos a orden y a síntesis (pp. 211-213). Y en la segunda, la urgencia de una solución eficaz, el sopesamiento de las teorías teológicas sobre la ingerencia de la política para debelar la herejía, la implantación de la Inquisición y, finalmente, la expulsión de los judíos con todo el dramatismo inherente a tan draconiana, firme medida.

Una valiosa serie de 14 documentos en apéndice lleva también la obra. Como resumen de lo que sobre ella vamos exponiendo, podemos afirmar que la investigación llevada a feliz término por Nicolás López Martínez, aún teniendo en cuenta las limitaciones que se ha impuesto y que el mismo carácter de tesis doctoral le imponía, constituye una labor meritoria, serena, quizá la mejor introducción a la problemática de los judaizantes

en Castilla en el fin del siglo XV y a la implantación de la Inquisición. Son tan patentes los valores meritorios de este libro, tan positivas sus aportaciones, que no vale la pena coger la lupa catoniana del crítico para indicar deficiencias. Enhorabuena al señor López Martínez y que esta obra sea el anuncio de otras muchas en el mismo tono.

FR. A. HUERGA, O. P.

F. ESCOBAR GARCIA: *Semblanza de Donoso Cortés*. Diputación Provincial de Badajoz. Badajoz, 1953, 84 págs.

En el primer capítulo, el autor desglobo el mundo interior de Donoso. Juzgamos acertada la división de la ideología donosiana en tres etapas. Primera: el hombre, máximo valor. Con influencias del Emilio roussoniano. Segunda: Dios y el hombre. De Rossi y Cousin predominan en esta segunda etapa de la ideología donosiana. Tercera: Dios. Bonald, De Maistre y Veuillot le sugieren la sola validez de la fe. El lector, fácilmente, echa de menos en este primer capítulo una sincronización cronológica. Y a la vez el estudio, todo se lo lleva la historia, de la influencia que indudablemente ejercieron en Donoso los pensadores franceses arriba citados.

En el segundo capítulo, el autor entra de frente en la debatida cuestión donosiana: ¿Es filósofo Donoso Cortés? Y responde afirmativamente. La filosofía donosiana sería «española por línea directa»: Santa Teresa, Cervantes, Lope. Sin embargo, en esta semblanza las características de la filosofía donosiana quedan totalmente esfumadas en un estudio más histórico y anecdótico, que filosófico.

En el tercer capítulo se debate la cuestión política. El régimen ideal donosiano fué la Monarquía. Todo parece indicar que Donoso cambió en sus últimos años de preferencias políticas. ¿Por qué se inclinó entonces? ¿Por una Dictadura o por una Monarquía constitucional? El autor concluye que la actitud donosiana respecto de la Monarquía absoluta, en realidad no varió en nada.

En resumen: una semblanza, más que profunda, de gran erudición histórico-literaria.

FR. A. TURRADO, O. P.

A. DE BOÜARD: *Manuel de diplomatie française et pontificale. II: L'acte privé*, 317 págs., en 8.º París, A. Picard, 1948.

En 1929 se publicó el volumen primero de esta obra y fué reseñado en el tomo 44 (1931), p. 129 de *La Ciencia Tomista*. El volumen segundo, que lleva fecha de 1948, ha llegado a nuestras manos con gran retraso. Ignoramos además si se ha publicado ya el *Album* segundo, cuya próxima apari-

ción se anuncia al frente del mismo y constituirá un «pequeño museo paleográfico-diplomático» que ilustre la historia del acta privada, a cuyo estudio está consagrado este segundo volumen.

Consta de una amplia introducción en que se precisa el concepto diplomático del acta privada por contraposición a la pública, cuya finalidad gubernativa o administrativa la distingue perfectamente de la primera. En ésta el valor probatorio prevalece sobre la función jurídica. Pero como no se pueden fijar bien las notas de la autenticidad sin previo conocimiento de los procedimientos formularios, interesa al diplomata, y por tanto a la crítica histórica, familiarizarse con el origen y evolución de las formas en que se presenta el acta privada a través de los siglos.

En el libro primero se estudia en dos largos capítulos el acta privada antigua, instrumento imperfecto expuesto a múltiples fallos. La aparición del notariado público, cuyo origen y difusión en Francia se analiza en el libro segundo, suministra un medio de prueba seguro, siendo fácil descubrir en él las posibles deformaciones.

El autor ha tenido el buen acuerdo de prescindir de opiniones y teorías apriorísticas para insistir sobre el estudio objetivo de los documentos. De ese modo logra sistematizar la múltiple variedad de los caracteres diplomáticos del acta privada, que para los no adiestrados en su interpretación, lejos de orientar, suelen más bien confundir. Se trata, pues, de un trabajo de positivo valor científico, que no podemos menos de recomendar a los dedicados a las disciplinas históricas.

FR. V. B. DE H.

JOSE RUBIÑOS, S. J.: *Covadonga*. Epopeya en XV gestas. Texto gallego y versión castellana, 242 págs. Editorial Pérez Sierra y Hno. Avenida de Bélgica, 569. Habana (Cuba), 1950.

«Covadonga», con tema histórico y heroico, se nos presenta como la epopeya de sabor más homérico dentro de la producción literaria actual. Si cantar un hecho grandioso de la historia, la empresa heroica de un pueblo en aquel fasto memorable, en que se refleja, junto con el momento histórico de su independencia, sus creencias religiosas, sus virtudes, su vida entera, es hacer epopeya, «Covadonga es un poema épico que une todos los episodios de la Reconquista española en una sola llama; hechos y figuras que parecen rebasar la medida de lo humano y cuyo protagonista, el héroe, fué un hombre y la personificación de su raza.

El desarrollo de la obra se centra en los lugares de Covadonga, en donde «Dios, la Virgen María, la naturaleza y el hombre llenaron de resonancias humanas, celestiales y eternas, el nacer de la sagrada España».

El poema se divide en quince gestas de metro largo del romance de dieciséis sílabas, tan viejo como libre, en donde el autor se mueve con libertad en la asonancia. Quedan de este modo evitados dos escollos: «algo que pueda sonar a música reciente» y la monotonía que engendra el verso en octava real.

El verso fluye espontáneo, vigoroso, natural, con una fuerza de expresión y colorido propio de la infancia de los pueblos y de los hombres. Añádase el lirismo, tan poco corriente, que le proporciona el idioma galaico, que hace que la epopeya sea más viva y más natural, imprimiendo a sus versos «un sonido de oro viejo, casi escondido».

Obra de un espíritu cultivado en lo clásico, el autor se manifiesta profundo observador y conocedor de las cosas y gentes del mar y del campo, de Galicia. Colorista hábil, destaca en la fuerza descriptiva de las imágenes con un verismo impresionante y bello. En la comparación, las imágenes se aplican con todo detalle y acierto. Dentro de su unidad, sencillez e integridad, la obra es perfecta. Buena y elegante presentación en papel y tipografía, con una versión castellana fiel, lograda dentro de lo libre.

Una lección homérica a lo clásico, de poesía épica y patriótica. Obra que rebosa patria, catolicismo y belleza. Sin duda, obra de indiscutible valor literario.

A. O.

LIBROS RECIBIDOS

Ed. **Apis**. Presidente Roca, 150. Rosario (Argentina).

A. COIAZZI, S. D. B.: *San Pablo Apóstol*. Traducción de V. BONAMIN, S. D. B. Pgs. 328. Pesos 25.

Ed. **Aschendorff**. Gallitzinstrasse, 13. Münster in Westf.

R. HAUBST: *Studien zu Nikolaus von Kues und Johannes Wenck*. Páginas XII-143. DM. 9'80.

W. SCHMIDT, S. V. D.: *Der Ursprung der Gottesidee*. Band XII: *Synthese der Religionen der asiatischen und der afrikanischen Hirtenvölker*. Herausgegeben von F. BORNEMANN, S. V. D. Pgs. XL-960. DM 62'50 y 67'50.

Ed. **Aubier**. 13, Quai Conti. París.

F. BATTAGLIA: *La valeur dans l'histoire*. Préface de R. JOLIVET. Traduction de M.-L. ROURE. Pgs. 208. Fr. 525.

Ed. **B. A. C.** Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTIN: *Obras*. T. XIII: *Tratados sobre el Evangelio de San Juan* (1-35). Versión, introducción y notas de T. PRIETO, O. S. A. Pgs. VIII-800. Pts. 75.

La palabra de Cristo. Repertorio de predicación bajo la dirección de Mons. ANGEL HERERRA. T. VI: *Pentecostés* (2.º). Pgs. XXIV-1302. Pts. 85. T. VII: *Pentecostés* (3.º). Pgs. XXIV-1244. Pts. 85.

I. HELLIN, S. I. et F. PALMES, S. I.: *Philosophiae scholasticae Summa*. T. II: *Cosmologia. Psychologia speculativa*. Pgs. XX-346. Pts. 85.

Cardenal GOMA: *El evangelio explicado*. Dos vols. de XX-714 y 810 pgs. Editorial Acervo, Barcelona. Exclusiva de venta La Editorial Católica.

Ed. **Beauchesne**. 117, Rue des Rennes. París.

Dictionnaire de Spiritualité. Fasc. XX-XXI. *Déréliction-Direction*.

Ed. du **Cerf**. 29, Bd. de Latour-Maubourg. París.

W. F. ALBRIGHT: *L'archéologie de la Palestine*. Traduit par R. ALAPE-TITE. Pgs. 296 y 30 ilustraciones.

A. FEUILLET: *Le Cantique des Cantiques*. Pgs. 260.

A.-M. DUBARLE, O. P. : *Les sages d'Israel*. Pgs. 278.

A. GELIN : *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament*. Pgs. 88.

Ed. **Coculsa**. Víctor Pradera, 65. Madrid.

G. ESCUDERO, C. M. F. : *El voto de pobreza*. Pgs. 352. Pts. 45.

» » *Los Institutos seculares. Su naturaleza y su derecho*. Pgs. 384. Pts. 45.

F. NAVAL, C. M. F. : *Curso de ascética y mística*. Ed. 8.^a, corregida y aumentada por F. JUBERIAS, C. M. F. Pgs. 896. Pts. 45.

M. PEINADOR, C. M. F. : *El salmo 118. Salmo de la Regla*. Pgs. 96. Pts. 8.
La nueva disciplina canónica sobre las monjas. Texto de los documentos pontificios dispuesto y anotado por la Revista «Vida Religiosa». Pgs. 270. Pts. 25.

Ed. **Consejo Sup. de I. Científicas**. Vitrubio, 16. Madrid.

XIV Semana Bíblica Española (21-26 Sept. 1953) : *Valoración sobrenatural del "Cosmos"*. La inspiración bíblica. Otros estudios. Pgs. XXIV-458.

XIII Semana Española de Teología (14-19 Sept. 1953) : *La teología del laicado*. Objeto material de la fe divina. Algunos problemas cristológicos. Otros estudios. Pgs. XII-668.

Semanas españolas de Filosofía. I : *La persona humana*. II : *El problema del mal*. Pgs. 588.

A. FABREGA, Pbo. : *Pasionario hispánico (siglos VII-XI)*. T. I : *Estudio*. Pgs. 304. T. II : *Texto*. Pgs. 416.

J. CARRO : *Estudios jacobeos*. Arca marmórica, cripta, oratorio o confesión, sepulcro y cuerpo del apóstol. Pgs. 136.

MOHAMED IBN AZZUZ HAQIM : *Pensamientos y máximas de Sidi Abdurrahman Al-Maxdub*, en árabe y español. Prólogo de V. BENEITEZ. Páginas 140. Pts. 60.

Ed. **Desclée de Brouwer**. Colón de Larreátegui, 43. Bilbao.

Psicología y pastoral. Traducción de J. GOITIA, Pbo. Pgs. 208.

L. CERFAUX : *Jesucristo en San Pablo*. Trad. de A. ARZA, S. I. Pgs. 456.

TH. DE PONCHEVILLE : *Cristo en acción. Su vida de oración. Su vida de entrega*. Traducción de M. J. LESEDUARTE. Pgs. 144.

Ed. **Desclée de Brouwer**. Tournai (Bélgica).

TH. CHARY : *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*. Pgs. X-314. 150 fr. b.

Editions Universitaires. 72, Bd. Saint-Germain. París.

A. COMBES : *Sainte Thérèse de Lisieux et sa mission. Les grands lois de la spiritualité thérésienne*. Pgs. 268.

Ed. **Espasa-Calpe**. Ríos Rosas, 26. Madrid.

J. ZARAGÜETA : *Vocabulario filosófico*. Pgs. 572. Pts. 160.

Ed. **FAX**. Zurbano, 80 Madrid..

- P. LIPPERT, S. I. : *Visión católica del mundo*. Traducción de L. M.^a JIMENEZ FONT, S. I. Pgs. 200. Pts. 28.
- S. BLANCO PIÑAN, Pbo. : *Los jóvenes por dentro*. Pgs. 216. Pts. 29.
- » » » *La mejor parte. Regalo a la religiosa. Pío XII a las esposas de Cristo*. Pgs. 232. Pts. 25.
- J. M.^a HÖCHT : *Los estigmatizados*. T. I. : *Desde San Francisco de Asís hasta Santa Teresa*. Pgs. 272 con 28 láminas fuera de texto y 4 grabados. T. II : *Desde Santa Teresa hasta nuestros días*. Pgs. 392 con 31 láminas fuera de texto y 22 grabados. Los dos vols. 160 pts.

Ed. **Herder**. Balmes, 26. Barcelona.

- A. KOCH, S. I. y A. SANCHO, Pbo. : *Docete*. T. VI : *El hombre en la vida social*. Pgs. 576. Pts. 150.

Ed. **Hijos de Greg. del Amo**. Paz, 4. Madrid.

- G. FABER : *Conferencias espirituales*. 3.^a ed. Pgs. 424. Pts. 32.
- B. MARTIN SANCHEZ, Pbo. : *Sepamos sufrir*. Pgs. 64. Pts. 4.

Ed. **IFIBA**. Durán y Bas, 9. Barcelona.

- R. LOMBARDI, S. I. : *Pío XII por un mundo mejor*. Pgs. 558.

Instituto Británico en España. Almagro, 5. Madrid.

- E. W. F. TOMLIN : *Living and Knowing*. Pgs. 288. Faber and Faber. 25 s.
- F. C. COPLESTON : *Aquinas*. Pgs. 264. Pelican. 3'6 s.

Institutum S. Thomae Aquinatis. Kyōto (Japón).

- S. THOMAS AQUINAS : *Opusculum de ente et essentia* latine et japonice. Edidit V.-M. POULIOT, O. P. diligenti cum cooperatione Domini Akio Kusaka. Pgs. XXXI-54-16.

Istituto Padano di Arti Grafiche. Via Oberdan, 6. Rovigo (Italia).

- F. SPADAFORA : *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*. Páginas XXIV-400. L. 2000.

Ed. **Labor**. Provenza, 84. Barcelona.

- B. LLORCA, S. I. : *Nueva visión de la historia del cristianismo*. Dos volúmenes de XXVIII-872 y XII-874-1624 págs., más 62 y 102 láminas fuera de texto.

Ed. **Litúrgica Española**. José Antonio, 581. Barcelona.

- W. HÜNERMANN : *El coro de los santos. Hagiografía anecdótica para el hogar cristiano*. Trad. de la 6.^a ed. alemana por R. GALANO. Pgs. XX-750

Ed. **C. Marzorati**. Via Privata Borromei, 1B/7. Milano.

- CARLA CALVETTI : *La fenomenologia della credenza in Miguel de Unamuno*. Pgs. 138.

Paulusverlag. Freiburg (Suiza).

- A. HANGGI: *Der Kirchenhistoriker Natalis Alexander (1639-1724)*. Páginas XXIV-417. Fr. 18'70.

Ed. **El Perpetuo Socorro**. Manuel Silvela, 14. Madrid.

- J. PRADO, C. SS. R.: *Praelectionum biblicarum compendium*. T. II: *Vetus Testamentum*. Liber primus: *De sacra V. Test. historia*. Ed. nona (3.^a hispana). Pgs. XXXII-656.
- F. S. CONNELL, C. SS. R.: *Puntos de teología moral*. T. I. Traducción por SANTIDRIAN, C. SS. R. Pgs. 368. Pts. 34.
- R. SARABIA, C. SS. R.: *El credo*. Pgs. 792. Pts. 50.

Pía Soc. de San Pablo. Ribera de Botica Vieja, 26. Bilbao.

- E. NEUBERT: *Maria en el dogma*. Versión de M. FERNANDEZ y G. CERIO. Pgs. 280.
- J. SABATER, S. I.: *El rostro de Dios. Cómo es tu Padre...* Pgs. 296.

Ed. **Pustet**. Regensburg (Alemania).

- A. M. LANDGRAFF: *Dogmengeschichte der Frühscholastik* Vierter Teil: *Die Lehre von der Sünde und ihren Folgen*. Band 1. Pgs. 388. DM 27.

Ed. **Sapientia**. Bailén, 19. Madrid.

- I. ELIZALDE, S. I.: *Las Inmaculadas de Murillo*. Prólogo del Marqués de Lozoya. Pgs. 164 y 24 reproducciones.

Scala Santa. Padri Passionisti. Roma.

- E. ZOFFOLI, C. P.: *I Passionisti. Spiritualità. Apostolato*. Pgs. XVI-404.

Seminario de Barcelona

- P. TERMES, Pbo.: *El trabajo según la Biblia*. Pgs. 96.

Seminario de Burgos.

- A. REBOLLO, Pbo.: *Abstracto y concreto en la filosofía de Santo Tomás*. Pgs. XXIV-232.

Soc. de Educación Atenas. Mayor, 81. Madrid.

- P. KETTER: *Las mujeres en la Iglesia primitiva*. Traducción de M. M. MUÑOZ. Pgs. 292. Pts. 40.
- J. M. F. PIERA: *El Kempis del enfermo*. Pgs. 244.
- F. SELVAGGI, S. I.: *Filosofía de las ciencias*. Traducción de A. A. DE LINERA. Pgs. 428. Pts. 40.
- C. GNOCCHI: *¿Cómo educar el corazón?* Traducción de A. DE LINERA. Páginas 232.

Ed. **Spectrum**. Maliebaan, 10a. Utrecht (Holanda).

- S. STRASSER: *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*. Pgs. XX-294.

Ed. **Studium de Cultura**. Bailén, 19. Madrid.

- S. RAMIREZ, O. P. : *El derecho de gentes*. Pgs. 232. Pts. 50.
 A. ALONSO LOBO, O. P. : *Laicología y Acción Católica*. Pgs. 452. Pts. 70.
 M. RAYMOND, O. C. S. O. : *Nuevo Camino de la Cruz*, ilustrado por JOHN ANDREWS. Traducción de A. SANCHO, Pbo., 40 pgs. de huecograbado, 14 láminas a toda plana. Pts. 60.
 A. ALONSO ANTIMIO, Pbo. : *De la predestinación divina*. Pgs. 64. Pts. 15.
 MONS. L. MARTINEZ : *La intimidad con Jesús*. Pgs. 260. Pts. 40.
 P. LORSON, S. I. : *El misterioso futuro de las almas y del mundo*. Traducción de F. APARICIO. Pgs. 168. Pts. 28.
 MARIA WINOWSKA : *El aventurero y el santo*. Traducción de F. X. DE SANDOVAL. Pgs. 128. Pts. 24.
 E. LAURA ADAMS : *Sinfonía negra*. Traducción y prólogo de F. X. DE SANDOVAL. Pgs. 168. Pts. 30.
 J. M. DELGADO, O. de M. : *La eucaristía, misterio de vida*. Pgs. 218. Pts. 30.

Ed. **Walter de Gruyter**. Genthiner Strasse, 13. Berlín W 35.

- CARL ANDRESSEN : *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*. Pgs. VIII-414. DM 32.

ENVIADOS POR SUS AUTORES.

- FRANCO, R. S. I. : *El final del Reino de Cristo en Tertuliano*. Pgs. 56. Facultad Teológica de la Cartuja. Granada.
 PIAMONTESE, F. : *L'Intelligenza nell'Arte. Ricerche sui fondamenti ontologici e gnoseologici dell'attività artistica*. Pgs. 200. Torino. L. 700.

